KWV

MAX BROD

HEIDENTUM CHRISTENTUM JUDENTUM

EIN BEKENNTNISBUCH

ERSTER BAND

KURT WOLFF VERLAG MÜNCHEN

4.—8. Tausend

Druck von Ernst Hedrich Nachf. Leipzig
1922

DEM ANDENKEN DES KOMPONISTEN

ADOLF SCHREIBER

DES GENIALEN, BESCHEIDENEN,
WAHRHAFTIGEN, MEINES
UNGLÜCKLICHEN
FREUNDES

Erster Teil

Heidentum — Christentum — Judentum

(Grundriß)

[Die drei Mächte]

Die Mangelhaftigkeit der menschlichen Begriffssprache zu beklagen, ist allgemach stehende Einleitungsformel aller Werke geworden, die einigermaßen umfassendere Darlegungen zum Thema haben.

Ich bin der Meinung, daß diese Zeremonie nichts bessert und daß man sie durch das einfache Sprichwort: „Ein Schuft, wer mehr gibt, als er hat" ersetzen könnte. Wir haben eben, wenn wir in Begriffen reden, nichts als Begriffe. Und selbst wenn wir gegen begriffliche Formulierungen ankämpfen, tun wir dies in begrifflichen Formulierungen.

Die Mängel dieses Verfahrens sind bekannt. Die sichtbare, fühlbare Welt läßt sich nicht einfangen. Sie schlüpft durch die Maschen. Den Autor mahnt dies zur Vorsicht. Er möge sich nicht überschätzen, namentlich seine ersten Formeln nicht, er möge sie durch immer feinere Korrekturen an die Wirklichkeit annähern, die voll zu erfassen er doch niemals hoffen kann.

Aber auch der Leser lese vorsichtig. Auch er halte die ersten Formeln noch nicht für endgültiges Resumé. Und er glaube nicht, das Buch ausgelesen zu haben, wenn er im zweiten Kapitel haltend das letzte durchblättert. — Ein Buch wie das vorliegende, Resultat von vielen Jahren, kann überhaupt erst dann als richtig gelesen betrachtet werden, wenn der Leser sich in einem Mittelpunkt angelangt fühlt, von dem aus er das Ganze wie mit einem Lidschlag zu umfassen vermag und alle Modifikationen des einen Grundgedankens gleichzeitig, gewissermaßen in durchsichtigen Plättchen einander überdeckend vor sich sieht.

Die Erde wird von drei geistigen Mächten beherrscht, vom Heidentum, Christentum und Judentum. — Drei Möglichkeiten, die letzten Dinge zu deuten. Drei Versuche, die sichtbare Welt in Verbindung zu setzen mit einer göttlichen Überwelt. Drei Reaktionsweisen der Menschenseele auf das religiöse Erlebnis. Und der Stand ihres Kampfes miteinander, Steigen und Sinken ihrer Einflußsphären sind die im tiefsten Grunde bestimmenden Elemente alles Geschehens.
Auch die Universalzertrümmerung der menschlichen Kultur, Welt-Raubkrieg und was wir seither erleben, ist nichts als letzte

Folge der Machtverteilung von Heidentum, Christentum, Judentum. Nicht um offizielle Macht handelt es sich, wenn ich dies ausspreche, sondern um das geheime Vibrieren, das diese drei Tonarten des Lebens um alle Sinne der Menschheit gelegt haben. Verschieben sich die drei religiösen Möglichkeiten gegeneinander, so gewinnt die Zukunft der Erdkugel ein anderes Bild. Erdkugel — genauer gesagt: Europa-Amerikas und einiger Randgebiete. Von Zentralregionen Asiens und Afrikas spreche ich nicht. Die aktiven Mächte auch dieser Erdteile beginnen zwar sich anzudeuten. Doch vorläufig bestimmt noch der Formungswille kaukasischer Völker ihren äußeren Lebenskörper, schnürt ihn so ein, daß er nicht zu oszillieren, selbständige Wellen nicht auszusenden vermag. — Die Kaukasier regieren. Und wer regiert diese Regenten?

Alles hängt davon ab, ob Heidentum, Christentum oder Judentum zum führenden geistigen Ideal der Zukunft aufsteigen wird. Es sei gleich gesagt: Das Heidentum hat die größten Aussichten. Genauer gesagt: eine Amalgambildung von Heidentum und Christentum steht heute im Aufstieg und droht, in den Zenith der Welt zu gelangen . . . Irgendwo abseits, mißverstanden dunkelt das Judentum.

So liegen die Dinge. Dies die Situation, die meinen kritischen Versuch herausfordert.

Drei Wege? — Es kann doch nur einen geben, da es nur ein Absolutes, einen Himmel gibt!
Auf diesen Einwand erwidert Max Weber in einer seiner religionsgeschichtlich-soziologischen Untersuchungen: „Das religiöse Erlebnis als solches ist selbstverständlich irrational wie jedes Erlebnis. In seiner höchsten mystischen Form ist es geradezu das Erlebnis kat' exochen und — wie James sehr schön ausgeführt hat — durch seine absolute Inkommunikabilität ausgezeichnet: es hat spezifischen Charakter und tritt als Erkenntnis auf, läßt sich aber nicht adäquat mit den Mitteln unseres Sprach- und Begriffsapparats reproduzieren . . . Aber diese Irrationalität . . . hindert nicht, daß es gerade praktisch von allerhöchster Wichtigkeit ist, von welcher Art das Gedankensystem ist, welches das unmittelbar religiös „Erlebte" nun für sich, sozusagen konfisziert und in seine Bahnen lenkt; denn darauf richten sich die meisten jener praktisch so wichtigen Unterschiede in den ethischen Konsequenzen, wie sie zwischen den verschiedenen Religionen der Erde bestehen."

Ich hebe drei solche Gedankensysteme, drei typische Geisteshaltungen, die das religiöse Erlebnis „für sich konfiszieren", heraus. Sie sind extreme Ur-Möglichkeiten der menschlichen Seele, die einfachsten Elemente, auf die sich alle andern Einstellungen zurückführen lassen, die sich unter andern Namen überall wiederholen.

Und in ihren Extremen definiere ich sie, unbekümmert darum, daß neben diesen Extremen auch noch zahlreiche Varianten und Übergangsfälle von der historischen Erfahrung verifiziert werden können.

Fürs erste muß meine Auffassung der drei Systeme hingenommen werden. — Ihrer Prüfung dient das ganze Buch.

Das Heidentum steht unter der Idee der Diesseitsfortsetzung. Es faßt die göttliche Sphäre als eine Fortsetzung des Diesseits auf.

Das Christentum steht unter der Idee der Diesseitsverneinung. Es sieht das Göttliche im Bilde einer Negation des Diesseits, ersehnt die Auflösung der sichtbaren Welt zugunsten der unsichtbaren.

Das Judentum . . . Hier kann eine auch nur halbwegs zutreffende Bestimmung noch nicht versucht werden. Nur zur Abgrenzung sei angegeben: das Judentum sagt zum Diesseits weder Ja noch Nein, sondern —

etwas anderes. Was dies andere sei, werde ich erst viel später im Laufe dieser Untersuchung darstellen können.

Mit dem Begriff der Diesseitsverneinung ist freilich auch nicht das ganze Christentum erfaßt, doch immerhin die Grundtendenz seiner europäischen Gesamtentwicklung, während im Urchristentum der synoptischen Evangelien und im Sinn und Wirken hervorragender Einzelchristen (Dante, Kierkegaard u. a.) allerdings Keime einer ganz andern Entwicklung liegen. Hievon wird später ausführlich die Rede sein.

[Vorläufige Charakterisierung]

Hier nur eine flüchtige Skizze zur vorläufigen Kenntnis der heidnisch-christlich-jüdischen Dreiteilung.

Das Heidentum billigt die materielle Welt vollkommen und unumschränkt. Die heutigen Heiden nennen sich freilich Christen, gleichzeitig aber hängen sie sich gern ein heidnisches Tierfell um. Man nennt das mit einem harmlosen Namen: „Archaisieren". All die Arier, Germanen, Hakenkreuzleute, Werdandibündler, ganz ebenso: Gallier (Gaulois), Römer, Hellenen greifen mit wahrer Lust auf den ungetauften Zustand ihrer Nationen zurück. Hierher gehört aber auch das ästhetisierende Hellenentum der ganzen

Welt, die große Welle der „Renaissance", der „Antichrist" Nietzsche und (mit Einschränkungen) der „Olympier" Goethe, der „Egoist" Stendhal und Stirner, der „Einzige", die „Adelsmenschen" Ibsens (Rosmersholm), jede Philosophie, welche die Ordnung des Diesseits ohne Eingriffsversuch anerkennt, Physiokratie und Manschestertum, die liberale Devise vom Laissez faire, der orthodoxe Marxismus, der nichts als eine Registrierung der „notwendigen Entwicklung" sein wollte, die antike Polis wie der „alte Preußengeist", Monismus, biologische Betrachtungsweise, Treitschkes Staatsgedanke und die Anbetung des „Historisch-Gewordenen" — all dies ebensoviele Entfaltungsformen derselben heidnischen Idee, die ihre göttliche Welt in der geraden Verlängerung der diesseitigen Linie sucht. Alle hier und jetzt sich durchsetzenden Triebe und Kräfte werden heiliggesprochen: nur wird abwechselnd dem Machttrieb des Einzelnen oder dem kollektiven Machttrieb des Staates der Vorzug gegeben — einen prinzipiellen Unterschied begründet das nicht. Himmel und Erde sind aus demselben Stoff gemacht. Heroen, Halbgötter bilden die Brücke vom Menschen zu den Göttern. Nach dem Abbild des Irdischen ist alles Höhere geformt. — Die

Tugenden des Heidentums sind: kriegerischer Sinn, Aristokratismus, Gesundheit, Kraft, Wagemut, Überleben des Tüchtigsten, Herrenmoral. Seine Gemeinschaft ist auf Dienen und Gehorchen eingerichtet, auf Heldentum und Gefolgschaft, herzogliche Führerkraft und „Treue“ der Untertanen.

Christlich ist vollständige Abkehr von allen natürlichen Trieben, also äußerste Negation des Heidentums. Die Triebe sind „sündhaft“, sind der „alte Adam“, der ausgezogen werden muß, sind die „Erbsünde“, die nach einer kirchlichen Autorität wie Bellarmin im Verluste unserer übernatürlichen, d. h. also geistig freien Natur besteht (ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione). „Der Leim, aus dem wir gebildet worden, ist verdammlich“ erklärt Luther, und Calvin drückt es am schärfsten aus: Ex corrupta hominis natura nihil nisi damnabile prodire. („Aus der verderbten Natur des Menschen kann nichts als Verdammnis hervorgehen“.) — Infolgedessen sind auch die „guten Werke“, die der Mensch aus sich selbst hervor übt, völlig wertlos, sind, wie Augustin meint, nur „ein sehr schnelles Laufen neben dem wahren Leben einher“ (cursus celerrimus praeter vitam) — und der jahrhundertelange Streit zwischen Protestanten und der mildesten katho-

lischen, etwa von Moehler formulierten Ansicht dreht sich nur darum, ob die guten Werke und die Liebe (fides formata) neben der heiligmachenden Gnade eine sekundäre Bedeutung oder nicht einmal diese haben. Aus dem ganzen diesseitigen Leben, das in zunehmender Dämmerung erlischt, wählt der Christ einen einzigen Komplex aus, auf den alles Licht sich konzentriert, nur dieser ist ihm wichtig und erlebenswert: es ist der Opfertod des Heilands, der als stellvertretende Genugtuung (satisfactio vicaria) für alle Sünde des Irdischen erfolgt ist und die Gnade, die Brücke zu einer reineren Welt, und zwar die einzige Brücke geschaffen hat. Diese Einzigkeit, historische Umschriebenheit des transzendierenden Ereignisses ist für das gesamte Christentum charakteristisch, wenn auch die einzelnen christlichen Bekenntnisse in der Hinsicht voneinander abweichen, daß sie das Überfließen der Gnade von jenem Ereignis auf das persönliche Leben des Einzelnen an verschiedene Bedingungen knüpfen (die Katholiken an Glauben und Sakramente, die Protestanten an den Glauben allein). Diese Einmalig-Einzigkeit des geistig entscheidenden Ereignisses ist nur ein Symbol der Entwertung des sonstigen Diesseitslebens durch das Christentum, gleichsam die Kehrseite dieser

Entwertung und Ausleerung. Wenn irgendein irdisches Tun oder Erleben Trost und Heilung von metaphysischer Bedeutsamkeit bringen könnte, dann wäre ja, wie Paulus es prägnant ausdrückt, „Christus umsonst gestorben". Es soll aber die Erde als „Jammertal" empfunden werden, denn: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt". So muß das Individuum zum alleinigen Träger seelischen Erlebens gestempelt werden, nicht weil das Individuum vom Christentum wichtig genommen wird (die heutige Mode, von einer Entdeckung des „Ich" oder des „Individuums" durch das Christentum zu sprechen, ist einfach lächerlicher Unsinn, mag er auch hundertmal geplappert werden), — sondern weil jede Gemeinschaft, ja schon jede nach außen gerichtete Bewegung der Seele als Angelegenheit des Diesseits, des fleischlichen Daseins dem konsequenten Christen im tiefsten Grunde uninteressant und unverständlich bleibt. Das Ich dagegen stellt ein „Minimum an Diesseits" dar, und ein unentbehrliches noch dazu, als solches ist es dem Christen eben noch erträglich. — Das isolierte Individuum, der Mönch und der Asket, sind Typen dieses Ethos.

Es kann hier vorläufig nur ganz oberflächlich angedeutet werden, inwiefern das Judentum dem Diesseits keinesfalls alle Be-

deutung abspricht, ohne dabei in den heidnischen Nur-Diesseits-Irrtum zu verfallen. Daß das Judentum eine bestimmte Ordnung des Diesseits für wesentlich hält, ist oft erkannt worden, wenn auch mit der Hervorhebung des „Gesetzes“ als Charakteristikon des Judentums viel Unfug getrieben wird. Richtig ist an solchen und ähnlichen Beschreibungen, daß das Judentum sich niemals am Diesseits, an der Natur, am guten Tun, an Gemeinschaftsarbeit und allem Elan des Geistes desinteressiert erklärt hat, daß es also in dieser Hinsicht stets „weltlich“ war. Eine „Weltlichkeit“ jedoch von ganz besonderer Art. Eine Weltlichkeit nicht um ihrer selbst willen, sondern um Gottes willen, dessen Thron die Welt ist, und um des Wunders willen, das den Menschen so nahe an seinen liebeglühenden Gott entrücken kann, daß den Lippen der Ausruf entfährt: „Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes; denn deine Liebe ist süßer als Wein“ (Lied der Lieder). Dieses Wunder, das dem Menschen geschieht, stellt ihn nicht aus dem Leben heraus, wie christliche Doktrin verlangt, vielmehr erst dieses Wunder macht ihn fähig (ich habe es deshalb „Diesseitswunder“ genannt), mitten im Leben durch gnadengesegnete Tat wirksam zu werden. „Mir ist ein Wunder widerfahren, daher will

ich eine nützliche Einrichtung treffen" — so lautet der Ausspruch Simon bar Jochais, dieser dem entarteten Europa paradox, vielleicht allzu grell in die Ohren klingende Ausspruch, der mir schlechterdings den zentralen Satz des Judentums bedeutet. — Hievon später Genaueres! Hier sei nur noch Eines vorweggenommen: Die sichtbare Welt ist dem Juden nicht Schauplatz eines einzig-einmaligen Wunders, einer vor zwei Jahrtausenden ein für allemal vollbrachten Heilstat, — sie bietet sich vielmehr immer und in gar nicht vorhersehbaren Richtungen dem Wunder, der Begegnung mit Gott an, wiewohl solche Begegnungen natürlich nur als äußerst seltene Ausnahmefälle (die „36 Gerechten" jedes Zeitalters!), nicht in pantheistischem Dusel als Lauf der Alltagswelt zu denken sind. Da aber die Möglichkeit des Wunders nie ausgeschlossen werden kann, da sie nicht auf eine „gebundene Marschroute" (Christus-Erlebnis) angewiesen ist, sondern die ganze Breite der irdischen Mannigfaltigkeit (wenigstens potentiell) für sich in Anspruch nimmt, erscheint jüdischer Auffassung die ganze sichtbare Welt unendlich wichtig. Überall schlummern „Funken der Gottheit", nicht nur in „sakramentalen" Handlungen, sondern auch in unsern ganz vernunftmäßigen

oder rein vitalen Funktionen, im Studium, im Händewaschen, im Essen usf. (der Möglichkeit nach!), selbst in der Sünde, wie ein tiefer Satz des Rabbi Akiba lehrt. Niemals darf von materiellen Verhältnissen, von bestehenden Nuancierungen der Erscheinungswelt einfach abgesehen werden. Das Judentum ist die unabstrakteste aller Religionen, weshalb auch in seine große originale Kodifikation, in den Talmud, das reale Leben mit seinen minutiösesten Einzelheiten, Tag und Stunde des Individuums wie der Gesamtheit, ärztliche Erfahrung, Magie, Wissenschaft, Rechtsleben, Geschichte und Geschichtsdeutung, Literatur, Ackerbau, Kochkunst, kurz: das Dasein in all seiner Fülle mit hereingeflossen ist. Und doch all dies nicht heidnisch, nicht in einfacher Bejahung, sondern unter dem Aspekt des Wunders, der Heiligung, der Ewigkeit. Und nicht auf rationale Art sind diese beiden Welten, die der Zeitlichkeit und die des Wunders, nebeneinander- oder gar gegenübergestellt, — sondern aus dem innersten Herzen, aus der Struktur des Werkes quillt es dunkel herauf, was dem Judentum seine unvergleichliche Eigenart, seine noch durchaus unausgeschöpfte Bedeutung für die Menschheit gibt: diese zauberhaft undurchdringliche Verflechtung von weltent-

rückter Weisheit (Hagada) und weisester Weltlichkeit (Halacha), von Poesie und Tat, Mythe und Praxis, — Verflechtung von unvorstellbarer Dichtigkeit für den, der den Talmud nicht studiert, nicht gründlich studiert hat, — Verflechtung oft bis in denselben Satz, ja in dieselbe Silbe hinein. . . . Da das symbolische große Wort „Talmud" nun gefallen ist, will ich die Gelegenheit wahrnehmen und mit allem Nachdruck erklären, daß n i c h t das heutige Judentum in seiner Erschlaffung gemeint ist, wenn ich schwärmerisch der Schöpferkraft des jüdischen Genius gedenke. Sondern sehr weniges, sehr vereinzeltes von den heutigen Ansätzen eines neuen jüdischen Lebens ist gemeint, das aus Lendenlahmheit und Schattendasein herausstrebt, und der unermeßliche Schatz der Überlieferung, so schlecht verwaltet, so ungenützt, so mißbraucht, — und doch so reich an Entscheidendem, an dem, was Not tut.

[Die Amalgambildung]

Heidentum und Christentum zeigen gerade infolge der Überspannung ihrer Gegensätzlichkeiten eine starke Affinität zueinander. Es kommt zu der merkwürdigen Tatsache von Amalgambildungen aus Christen-

tum und Heidentum, deren Sein und vor allem deren Notwendigsein nachzuweisen eine der Hauptaufgaben dieser Schrift ist. Das Judentum, das sich außerhalb des schroffen Gegensatzes von christlichem „Nein“ und heidnischem „Ja“, jenseits dieses Gegensatzes, in einer heute fast noch unbekannten Sphäre bewegt, zeigt sich solchen Amalgambildungen weniger geneigt. Dagegen ist die Form, die das Christentum heute angenommen hat und die ich als „Neuchristentum“ bezeichne, ganz besonders geeignet, unter verführerischestem Glaubensglanz mit dem Heidentum zu verschmelzen. Es ist daher durchaus konsequent, wenn ein literarischer Führer dieses Neuchristentums darauf hinweist, daß das Christentum sich von seinem jüdischen Ursprung fortentwickelt hat und eine europäische Angelegenheit arischer Völker geworden ist. Diese gern gesehene „Entjudung“ des Christentums ist nichts als ein anderer Ausdruck für die christlich-heidnische Amalgambildung. — Und ein anderer dieser Neuchristen, der gedankenreiche subtile Philosoph Max Scheler, konnte zu Beginn des Weltkrieges ein Buch („Der Genius des Krieges“) veröffentlichen, in dem aus den Prinzipien des Katholizismus hervor eine „heroische“ „deutsche“, also stock-

heidnische Weltanschauung gerechtfertigt und der Krieg heiliggesprochen wird.
Andere Strömungen im Christentum widerstreben allerdings diesen Amalgam-Tendenzen durchaus. Sie allein sind es, in denen der jüdische Geist Seelenverwandtes findet. Dante, der große Liebende und große Universalpolitiker eines Friedensreiches auf Erden, und Kierkegaard, der „kraft des Paradoxes" das Diesseits ergreift, sind die erhabenen Gestalten dieses strengen Christentums, das den Versuchungen des Heidentums am weitesten entrückt ist.

Nicht als müßiger Betrachter schreibe ich dieses Buch.
Sondern in diesen letzten Jahren bin ich tiefer in das Getriebe der Welt und der Herzen eingetaucht als je vordem. Vieles ist mir unklar geworden, an dessen Sicherheit ich geglaubt hatte; von anderer Seite kam Antwort und antwortete auch nach anderen Richtungen hin als erwartet ... Nur sofern Heidentum, Christentum, Judentum Antwort auf das geben, was in uns und in aller Welt heute geschieht, sind sie mir wichtig gewesen.
... Daß alle heutigen Staaten Raubmord treiben, daß alle heutige „offizielle" Politik ebenso ungöttlich wie unmenschlich

ist, — diese Feststellung darf nicht mit der prinzipiell und für immer antipolitischen Haltung des Christentums verwechselt werden. Zuzugeben ist, daß gerade die gegenwärtige Weltlage wie keine andere je zuvor zu dieser Verwechslung verführen kann. Man sieht, daß alle Politik, wie sie nach heutigen Begriffen getrieben wird, zur Agonie des Menschengeschlechtes führen muß. Und man hört gleichzeitig eine Lehre, die das Diesseits mit all seinen Gemeinschaftsbildungen und Organisationsformen nicht nur für gleichgültig, sondern geradezu für Bedrohung des Seelenheils erklärt. Was näher als der Griff, jene spezielle Erfahrung unter dem Lichte dieser Theorie anzuschauen, — unbekümmert darum, daß vielleicht nicht jede mögliche Art politischer Intervention vor dem Richterstuhl des ewigen Geistes verdammenswert erscheint, unbekümmert darum, daß gerade durch die christliche Negation des Politischen das Gebiet weltlicher Obsorge allen ungöttlichen ungeistigen Elementen als Tummelstätte überlassen werden könnte — und nicht nur könnte, nein, tatsächlich überlassen worden ist. Ahnt denn niemand die furchtbare Schuld des Christentums an diesem Kriege, nicht nur die Schuld des offiziellen Kirchentums, das in Millio-

nen von Gebeten und Zeremonien aller seiner Riten diesem Krieg den „Segen Gottes“ erfleht hat (hierbei hat das offizielle Judentum wacker mitgetan), — nein, ärger noch, die Schuld des inoffiziellen, innerlichen, ganz ehrlichen Christentums, das durch seine Gleichgültigkeit gegen die Ordnungen der Welt gewissermaßen alle bösen Kräfte als legale Herrscher über das Diesseits inthronisiert hat. Sagt doch sogar der zarte Novalis („Heinrich von Ofterdingen“): „Auf Erden ist der Krieg zu Hause, Krieg muß auf Erden sein“. Und in seinem Nachwort zu Kierkegaards „Der Begriff des Auserwählten“ kämpft zwar Theodor Haecker gegen die offiziellen Staats- und Staatskirchengreuel mit guter Offenheit, gleichzeitig aber zitiert er rühmend Tertullians Wort „Nichts ist uns Christen fremder als die Politik“ und ahnt gar nicht, daß er mit solcher Abdankung das Böse, das er verabscheut, selbst mitfördert und züchten hilft.

Den fundiertesten Ausdruck dieser antipolitischen Strömung hat Max Scheler in seiner Unterscheidung von „Anspannung“ und „Entspannung“ als den beiden Grundmöglichkeiten des Menschtums gegeben (Abhandlungen und Aufsätze I 19). — Der Held der Anspannung mißtraut dem

Sinn und Gang der Welt, er vertraut sich selbst und seinem Willen allein. Sein Ideal ist, sich selbst und die Welt „in die Hand zu nehmen". — Wer dagegen den Weg der Entspannung geht, vertraut der Welt, und in diesem Vertrauen gibt er sich auf, verzichtet auf die eigene Kraft und den eigenen Wert, er entschlägt sich aller Sorgen, aller Verantwortlichkeit, des persönlichen Verdienstes usf. — Schelers Liebe gilt diesem zweiten „demütigen" Typus. Mit seinem Lob der Entspannung hat er (freilich mit unendlich feineren Mitteln) dasselbe gesagt, was während des Krieges geradezu als Elementarunterricht des literarischen Caféhauses gelehrt wurde: Politik ist für den radikalen, kompromißlosen Geist eine Beschmutzung. Politik, Arbeit an der Gemeinschaft ist geistig deklassierend.

Daß dieser Antipolitismus in Verbindung mit sehr pathetischer „Brüderlichkeit" „Allmenschenliebe", als kosmopolitischer Menschheits-Sketch mit Erlösungs-Kinoeffekten auftrat und auftritt, darf nicht täuschen. Die universale Abstraktion gehört recht eigentlich zum Wesen des „Neuchristentums". Bald nach dem Krieg ereignete sich etwas Seltsames. Ganze Haufen von Schriftstellern, bis dahin antipolitisch, politisierten sich als Kommunisten.

Das wäre völlig unerklärlich, entdeckte der aufmerksame Beobachter nicht gerade im extremen Kommunismus wieder dieselbe Diesseitsgleichgültigkeit, die den „Entspannten" charakterisiert hatte. Diese Dunkelheit der Pläne, in denen nur das „Zerstören" deutlich wird, diese Gebärde, die gar nicht groß genug umfassen kann und deshalb vor lauter Pauschalität gar nichts faßt, die Verbreiung aller realen Differenzen, die Leerheit, die Abstraktion: das alles ist wieder nur „Neuchristentum", etwas schreiender, etwas „expressionistischer" als vorher, — jedenfalls ohne direkte Liebesbeziehung zur wirklichen Welt in Zeit und Raum. — Was sich demgegenüber unter der Devise „Tätiger Geist", „Aktivismus" sammelt, überschätzt selbst in seinen besten Vertretern die Reichweite der Politik, der Ratio, des menschlichen Hebelarms am Werk der Natur. So etwa, wenn Kurt Hiller von seinem „unherrischen Herrentypus" verlangt: „Sie wollen die Menschheit befreien . . . sie wollen sie von aller Not befreien, physischer und metaphysischer".

Weder unter den „Neuchristen" noch unter den „aktivistischen" Diesseitsmenschen ist mein Platz. Schwer genug, mich in einer Welt verständlich zu machen, die sich auf diese beiden Gegensätze festzulegen scheint,

die ein Drittes, das nicht etwa Synthese der beiden Gegensätze wäre, ein völlig anders geartetes, auf andern Ebenen liegendes Drittes nicht anerkennt oder — überhaupt nicht kennt. Dieses Dritte ist das jüdische Weltgefühl. Es ist vor vielen Jahren als Unterscheidung von „edlem“ und „unedlem“ Unglück in mein Bewußtsein getreten. Vieles, was ich sonst erlebt habe, ist mir in den Jahren seither als unwahr oder unsicher verloren gegangen. Diese eine fundamentale Erkenntnis hat standgehalten. Sie hat mir immerhin gestattet, inmitten meiner großen Verzweiflung wenigstens einer gewissen Reihe von Tatsachen gegenüber ein festes Urteil zu behaupten. Da sie sich solcherart bewährt hat, gehe ich nun daran, sie mitzuteilen.

Zweiter Teil

Edles und unedles Unglück

(Eine fundamentale Unterscheidung)

[Das Prinzip]

Der Mensch steht als ein körperliches, also durchaus endliches, und seelisches, also meist endliches, nur in ekstatischen Ausnahmeminuten unendliches Wesen dem Unendlichen gegenüber. Dies ist sein tiefster Schmerz, sein durchaus unabwendbares Unglück. Immer wieder seine Grenze fühlen, die Wandelbarkeit des Herzens, den Verfall des Leibes, die Abhängigkeit der höchsten Funktionen von den niedrigsten, das Ermatten im Aufschwung, die Lüge im aufrichtigsten Versuch der Ehrlichkeit, — das ist der Orgelpunkt aller menschlichen Melodie.

Von diesem unabwendbaren Unglück deutlich abgehoben erscheint eine ganze Dämonenhorde dunkler Scheußlichkeiten, die sich dem Menschen scheinbar ebenso unentrinnbar an die Fersen heften, die aber dennoch, wie immer wieder das Beispiel einzelner und im Großen geschichtliche Ent-

wicklung lehrt, abgestoßen und geradezu in die Luft zerblasen werden. Es gibt also (und in diesem grauenhaften Dasein ist dies eine Erkenntnis, die aufrecht erhalten zu werden verdient) neben dem unabwendbaren Unglück auch abwendbares, es gibt ein Elend, das in die Macht des Menschen, in seinen Willen gestellt ist, dem er abhelfen kann und dem abzuhelfen (aus dem Können ergibt sich sofort das Sollen) ein Teil seiner Bestimmung ist. — Nicht seine ganze Bestimmung. Denn in diese muß auch das unabwendbare Unglück irgendwie mit eingehen.

Unabsehbarer Niedergang des menschlichen Daseins ist dadurch verursacht worden, daß diese beiden Arten menschlichen Unglücks zusammengeworfen und dem unseligen Adam als ein einziges Riesenbündel auf den Rücken geschnallt wurden. Der christliche Begriff der „Erbsünde“ hat Verwüstungen angerichtet, die keine Phantasie groß und grauenhaft genug ausmalt.

Es wäre aussichtsloses Bemühen, wollte man die beiden Arten des Unglücks logisch, definitionsweise auseinanderhalten. Ob ein Unglück vermeidbar, überwindbar ist, oder aus der innersten Mangelhaftigkeit des Menschen unstillbar aufquillt, — wer dürfte das in allgemeinen Grundsätzen entscheiden.

Glücklicherweise bedarf es einer solchen begrifflichen Entscheidung gar nicht. Denn der Schöpfer hat uns, als er uns in dieses Wirrsal austrieb, die wunderbare Gabe gewährt, vermeidbares und wesentliches Unglück kraft unseres Gefühls zu unterscheiden. Es scheint mir, daß von allen menschlichen Gefühlen dieses sogar eines der deutlichsten und stärksten ist. Man hat es nur allzu oft betäubt.

Merkwürdige, unerklärliche Tatsache: das unabwendbare Unglück erscheint dem Gefühl als etwas Edles und, je mehr menschlich-willkürliche, nicht notwendige Mitschuld an der Verhunzung eines Tatbestandes mitgewirkt hat, desto unedler wirkt dem unverderbten Gefühl der mit diesem Tatbestand verknüpfte Schmerz.

Zwei extreme Beispiele: Welches Elend — der an seinen Kontorsessel angeschraubte Beamte, jahrelang, jahrhundertelang dem gänzlich gleichgültigen Umstand hingegeben, daß fünf plus sieben gleich zwölf ist, — ein Aggregat der köstlichen Zellen, der kompliziertesten Kapillarröhrchen, die mit zauberhaften Säften gefüllt zauberhafte Bewegungen ausführen, — und dieses gesamte Kunstwerk, unendlicher Freude fähig, dieses aufs Höchste getriebene Angespanntsein der Schöpfung kalligraphiert tagaus tagein tau-

sendmal denselben leeren Geschäftsbrief drei Dutzend Baumwollsocken betreffend. — Wer wagte es, vor dieses Jammerbild zu treten und mit Überzeugung zu sagen: Dies muß so sein! Dies kann sich in alle Ewigkeit nicht ändern, solange es Menschen gibt! Dies ist ein edler tragischer Ausbruch unserer chronischen Krankheit: Mensch-Sein.

Und nun ein anderer Anblick. Sören Kierkegaard, mitternachts erwachend, um seine Leidensgeschichte „Schuldig-unschuldig" niederzuschreiben, zerrissen von unendlicher Liebe, die in sich selbst das Hindernis findet, das ihr jede Erfüllung versagt. Kierkegaard, der fühlt, daß er nur durch Leiden, durch einsam in sich verschlossenes Leiden, durch „Furcht und Zittern" der Gottheit nahekommen kann, der von den beiden kabbalistischen Erscheinungsformen des höchsten Wesens, Din und Chesed (Strenges Gericht und Huld) nur die erstere kennt und der deshalb, ein wahrer „Ritter des Glaubens", an keinem Schrecknis, das sich ihm darbietet, kompromißhaft vorbeigehen mag ... Hier sinkt das Gefühl des Betrachters erschüttert in die Knie, von letzten Geheimnissen angerührt. Hier ist heiliger Boden, denn das Unglück, das sich hier auswirkt, ist fundamental, ist der Schrei, den das Endliche dem entschleierten Bild der Un-

endlichkeit entgegensendet, ist der Blick des geblendeten Auges, der das Angesicht Gottes nicht erträgt. Hier ist edles Unglück . . .

Das Erlebnis unedlen Unglücks bringt in jedem gesunden Menschen, sei er Betroffener oder Betrachter, das Gefühl der Entrüstung, der Empörung, der Auflehnung hervor. — Edles Unglück mahnt zur Demut. Unedles Unglück führt das deutliche Nebengeräusch des „Unrichtigen" mit sich. — Edles Unglück, diese Konfrontation des stückwerklichen Menschen mit der Absolutheit seiner Idee ruht geschlossen in seinem höheren Kreise. Es ist „richtig", es hat nichts Aufreizendes an sich. Die höchsten Momente dieses Unglücks sind eigentlich von höchstem Entzücken kaum zu unterscheiden. Denn sie sind ein unmittelbares Bewußtwerden des Unendlichen. Die Grenzen zwischen Unglück und erhabenster Lust verschwimmen in den obersten Regionen, vielmehr Glück wie Unglück haben ihren Sinn, ihre irdische Bedeutung verloren.

„Während sich ein Mensch sonst unter der Zurechtweisung so leicht verhärtet, verliert er, wenn Gott das Urteil fällt, sich selbst und vergißt in der Liebe, die erziehen will, den Schmerz." (Kierkegaard.) So entsteht ein doppeldeutiger Zustand, der gleichsam das

letzte Wort des Menschen vor dem Eintritt in den Himmel darstellt, das Wort der Schwelle, ein „Ach", das im irdischen Bereich sowohl Schmerz als Seligkeit, sowohl Zerknirschung als Erhebung bedeuten mag, gegen Gott hin gesprochen aber nur ein Einziges will: restloses Aufgehen in seine Reinheit.

Edles Unglück ist Unglück in Reinheit. Widerwärtige Eigenschaft des unedlen Unglücks: daß es diese Reinheit stört. — Nicht weil unedles Unglück unser Glück aufhebt (nur unedles Glück könnte so aufgehoben werden), sondern weil es uns hindert, unser edles Unglück in aller Reinheit, in letzter Konzentration zu erleben, weil es uns von diesem einzig wesentlichen Erlebnis (von der Konfrontation mit dem Unendlichen) geschäftig abhält, tückisch ablenkt: deshalb muß das unedle Unglück bekämpft werden. — Daß der Bankbeamte sein Leben lang die Last der ihm aufgebürdeten Additionen, die ihm jeden Gedanken nehmen, bejammert, daß er infolge dieser Pein, die ich aufs Äußerste mitfühle und die ich doch nicht als Äußerstes fühlen kann, daß er infolge dieser Pein niemals dazu kommt, geradezu darum betrogen wird, die Schauer der Endlichkeit seines gedankenkühnsten Gedankens zu erleben, das ist das menschlich Böse, das

subaltern Böse der Welt, das sich von dem gottgewollt Traurigen aufs deutlichste unterscheidet.

Daß alles begrenzt ist, ergibt neben dem ewig sehnsüchtigen Unglück der Endlichkeit doch gleichzeitig auch das Glück der Form, das Wunder der Schönheit. — Das unedle Unglück versöhnt durch kein Äquivalent. Es ist nicht nur quälend, es ist auch klein und häßlich.

Motor des edlen Unglücks ist die Leidenschaft. Deshalb ist die Sexualität das zentrale Gebiet, der Mittelpunkt des edlen Unglücks. Von allen Boten Gottes spricht Eros am eindringlichsten. Er reißt den Menschen am schnellsten vor das Angesicht der Herrlichkeit Gottes, er stellt ihn in seiner Kleinheit dem Unendlichen gegenüber, läßt schärfstes Reinheitslicht auf ihn fallen und weist ihm die häßlichen Flecken seines heuchlerischen Tugendmantels. — Auf dem Felde des edlen Unglücks ist von Reformen, von menschlich bewußter Hilfe nichts zu erwarten. Hier kann nur durch einen übernatürlichen Gnadenakt, durch Einsenkung eines „neuen Herzens“, durch Ekstasis, Heraustreten aus dem Geflecht irdisch-kausaler Mittelchen Rettung kommen. — Es ist heilsam, dies mit aller Schärfe zu erfassen, wenn man an Reformvorschläge

irgendwelcher Art herantritt. Von der Idee einer allgemeinen„ Weltbeglückung" kann man sich nicht weit genug distanzieren. — Heinrich Mann schrieb einmal („Das junge Geschlecht"): „Eure Grund-Empfindung des Lebens, Zwanzigjährige, wird die Gewißheit des Glückes sein. Ihr werdet euch nicht scheuen, es für erreichbar zu halten. Niemand wird euch vortäuschen, es widerstreite dem innern Gesetz, das nicht Glück von euch wolle, sondern Pflicht usf." Wenn auch im weiteren das Glück durch den etwas vieldeutigen Terminus „Geist" gewissermaßen verabsolutiert werden soll, so flößt mir doch die glatte „Erreichbarkeit" dieses Glückes den Verdacht ein, daß es sich hier nicht um jenes allerhöchste Glück handeln kann, das mit dem höchsten edlen Unglück identisch ist. Denn dieses Glück ist kein dauernder Zustand, es kann durch Heinrich Manns und Kurt Hillers politischen Aktivismus nicht erzwungen, nicht einmal angestrebt werden. — Damit sei jedoch nicht jede Bedeutung des Aktivismus abgestritten. Im Gegenteil: er ist tausendmal und durchaus am Platze, wo es sich um unedles Unglück handelt. Motor des unedlen Unglücks ist nämlich kein Plus an Leidenschaft, sondern ein Minus an Voraussicht und Klugheit. Falsch ist es, mit organisatorischem Rüstzeug die mensch-

liche Endlichkeit bekämpfen zu wollen (man bewirkt immer nur eine neue Umgruppierung dieser Endlichkeit, — so wie wenn man einem nicht mehr ganz luftdichten Gummiballon durch sorgfältiges Formen die volle Kugelgestalt zurückgeben möchte, die ärgerliche Mulde aber, die man an der einen Stelle weggeglättet hat, erscheint sofort auf einer anderen Seite). Die tiefe Überzeugtheit von der Vergeblichkeit und geradezu Sündhaftigkeit solcher Versuche, die Endlichkeit gleichsam durch Fingerdruck vertuschen zu wollen, hat aber dazu geführt, jedes menschliche Leid für gottgewollt und unabwendbar zu halten. Diese Indulgenz gegenüber dem unedlen Unglück ist ebenso frevelhaft wie die Insolenz gegenüber dem edlen Unglück. Man möge doch vor allem eines lernen: wählerisch sein gegen seine Schmerzen! Unrichtige unwesentliche Schmerzen, die den Weg zum absoluten Schmerz verstellen, müssen mit derselben Energie abgewiesen werden wie unwesentliches Glück. Daher und in diesen Grenzen Aktivismus!
Dabei ist allerdings noch der sehr gefährliche Gedanke durchzukosten, daß die Grenzlinie zwischen edlem und unedlem Unglück keine ein für allemal gegebene, keine unbedingt scharfe ist, daß sie Verschiebungen und sogar gewisse Vermischungen zuläßt. —

Dem klassischen Altertum galt die Sklaverei als unentbehrlich, Plato und Cicero (es soll beileibe keine Wertung sein, daß ich die beiden nebeneinander nenne) hielten sie für „edles Unglück". Es hat sich gezeigt, daß sie behebbar, also unedel war. — Ähnlich glauben heute viele, die sich besonders tief dünken, im Krieg eine der Menschheit gleichsam angeborene Geißel sehen zu dürfen. „Es wird und muß immer Krieg geben." Wirklich? Wir werden ja sehen! So etwa nach zwei- bis dreihundert Jahren. Mir genügt schon heute mein Gefühl der Entrüstung, um den Krieg als unedles Unglück zu agnoszieren.

Es sei noch ein sekundäres Kriterium angeführt, mit dem man in einigen Fällen edles und unedles Unglück sondern kann: Bei unedlem Unglück ermattet die Phantasie, das Mitleid kann nicht mehr mit. Ich kann mir die Todesqualen eines Verwundeten im Drahtverhau vorstellen, ich kann schlaflose Nächte lang an die Sommeschlacht denken, — aber zwei Tote oder siebzigtausend Tote in dieser Schlacht, das ergibt keinen Unterschied mehr. Es ist so, als weigere sich die Phantasie, in dieses faktisch zwar Geschehende, jedoch immanent Unnotwendige einzudringen. Sie findet keinen Boden, kein göttliches Recht unter ihren Füßen. — Selt-

sam dagegen, daß bei edlem Unglück, wo es sich doch um unendliche Größenordnungen handelt, die Phantasie und mit ihr das Gefühl, wenn auch nicht immer fähig, so doch durchaus willig ist. Diese Willigkeit läßt sich nicht beschreiben. Wer sie erlebt hat, versteht mich.

[Hinweis auf den Talmud]

Die dargestellte Unterscheidung von edlem und unedlem Unglück drängt sich mir immer wieder auf und es setzt mich in Erstaunen, daß ich bisher (von einer Bestätigung im Gespräch mit Dr. Thieberger abgesehen, der mir seine einigermaßen analoge Distinktion vom „Leid der Existenz“ und „Leid der Koëxistenz“ mitteilte) eigentlich nur im Talmud auf verwandte Gedankengänge gestoßen bin. Im Traktat von den Segenssprüchen (Brachoth) 5, 1 werden in ausführlicher Kontroverse „Züchtigungen aus Liebe“ (die etwa dem „edlen Unglück“, theologisch gefärbt, entsprechen) von andern Leiden unterschieden. Eine Stelle dieser Debatte lautet (mit beträchtlichen Kürzungen und Einfügung kommentierender Satzstücke): „Es sagte Raba, nach andern Rab Chisda: Wenn der Mensch sieht, daß Züchtigungen über ihn kommen, soll er seine Handlungen untersuchen. Denn es heißt:

Wir wollen unsern Wandel untersuchen und ihn prüfen und wollen zum Ewigen zurückkehren. Hat man seine Handlungen untersucht und keine Sünde gefunden, auch keine Vernachlässigung des Gesetzesstudiums, so ist es gewiß, daß es Züchtigungen aus Liebe sind. Denn es heißt: Wen Gott liebt, den züchtigt er." — Mit andern Worten: zuerst wird ein Kausalnexus zwischen dem Übel und einer menschlichen Verfehlung aufzudecken gesucht (unedles Unglück). Erst wenn dies nicht gelingt, ist das Unglück als edel, in Gottes Weltplan gegeben hinzunehmen! — Im folgenden werden dann die „Züchtigungen aus Liebe", die edlen Züchtigungen, sehr fein als diejenigen abgegrenzt, die nicht vom Gebet und vom Gesetzesstudium abhalten. Bewundernswürdige Einsicht. — Rabbi Schimeon erklärt, daß gerade die besten Gaben, die Gott gegeben hat, mit solchen Züchtigungen verknüpft sind: das Gesetz, das Land Israel und die künftige Welt. — Mit großer Schärfe, freilich unbeholfen kasuistisch, wird die Ansicht zurückgewiesen, daß alle Züchtigungen als Züchtigungen aus Liebe zu betrachten seien. „Es sagt R. Jochanan: „Aussätze und Kinderlosigkeit sind keine Züchtigungen aus Liebe." „Aussätze sind allerdings ein Altar der Versöhnung, aber Züchtigungen aus Liebe sind

sie nicht." — Und eine wundervolle, im tiefsten Sinne jüdische, von der erstarrten Orthodoxie und Lebensfremdheit des heutigen Judentums weltweit getrennte Erzählung schließt diesen Abschnitt: „R. Jochanan besuchte den kranken R. Elieser, der in einem finstern Hause lag. R. Elieser entblößte seinen Arm, da brach ein Lichtstrahl aus dem Dunkel hervor; so schön war R. Elieser. Da sah R. Johanan, daß R. Elieser weinte. Warum weinst du, sprach er zu ihm, — etwa wegen des Gesetzes, das du nicht genug studiert hast? Wir haben ja die Überlieferung: Sowohl der, welcher viel bringt, als der, welcher wenig bringt, gelten vor Gott gleich, — wenn man nur sein Herz zum Himmel richtet. Oder weinst du wegen Mangel an Nahrung? Nicht jeder Mensch wird gewürdigt, einen Nachtisch zu haben. Oder gar wegen Mangels an Kindern? Ich habe zehn Söhne gehabt. Hier siehst du den Zahn des jüngsten. Alle sind tot. — Rabbi Elieser erwiderte: Nein, wegen der Schönheit meines Körpers, welche in der Erde verwesen soll, weine ich. Da sprach R. Jochanan: Da hast du wohl recht, deswegen zu weinen. Und sie weinten beide. Nach einer Weile fragte R. Jochanan: Sind dir diese Züchtigungen lieb? R. Elieser antwortete: Nein, weder

sie selbst noch ihr Lohn! Da sagte R. Jochanan: Gib mir deine Hand! Er reichte sie ihm, R. Jochanan richtete ihn auf und er war geheilt. —"

In dieser schönen Erzählung sind, freilich nicht begrifflich gesondert, sondern gefühlsmäßig verworren, eigentlich alle Elemente der Lehre vom menschlichen Unglück enthalten: das edle und das unedle Unglück, die Verschiebbarkeit ihrer Grenze, menschliche Auflehnung und göttlicher Gnadenbeistand.

[Ist Politik möglich?]

Es gibt eine Fülle von Einwänden gegen diese Distinktion von edlem und unedlem Unglück. Ihre Beantwortung bleibt den nachfolgenden Kapiteln vorbehalten.

Nur den immer wiederkehrenden Haupteinwand hebe ich gleich jetzt heraus. Er verfängt sich etwa im Bilde des angeschraubten Bürosklaven, zeigt, daß dieses Bild, von mir als „unedles Unglück" registriert, nichts anderes sei als eine der Konsequenzen des allgemeinen kapitalistischen Systems, dieses aber gehe auf die angeborene und nicht behebbare, prinzipiell grenzenlose Habsucht des menschlichen Herzens zurück, mithin auf immanentes „edles" Unglück. Und genau so wie in diesem Falle lasse sich jedes

scheinbar akzidentelle „unedle“ Unglück auf das im tiefsten Grunde böse schuldhafte Wesen der Kreatürlichkeit zurückführen. Was aber nütze es, einige peripherische Symptome dieser Weltmißlungenheit wegzuorganisieren, etwa die Arbeitszeit des Büroklaven um einige Stunden zu verkürzen, wenn sich auf der komfortabler gewordenen Szene doch nur immer wieder dieselben bösen Herzen austoben, denen durch keinerlei Organisation beizukommen ist! — Kurzum, wie es im ersten Buch Moses 8, 21 heißt: „Das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ Hieran und an das mißverstandene zweite Kapitel (Sündenfall) schließt sich die christliche Theorie der culpa originalis, Erbsünde, die in extremen Fällen (Augustin, Luther) die Gestalt annimmt, daß die ganze Menschheit einer massa perditionis, einer Salzsäule, einem Klotz oder Stein gleichzuhalten sei.

Jüdische Weisheit und jüdisches Weltgefühl dagegen haben zwar gleichfalls jenen Satz aus der Geschichte Noahs aufgenommen und das böse Trachten des menschlichen Herzens als „bösen Trieb“ hypostasiert, doch ihnen zufolge erschöpft sich die Menschheit nicht in diesem einen Trieb, ihr ist auch der „gute Trieb“ von Natur aus einwohnend. Die Zweiheit der Triebe bewirkt allerdings

schon eine unbehebbare Unvollkommenheit, insofern also ist Mangel, ewige Sehnsucht, mit andern Worten: „edles Unglück" dem Menschen wesenhaft. Zu diesem Grundmangel nehmen jedoch die beiden Triebe eine ganz entgegengesetzte Stellung ein. Der „gute Trieb" dringt auf Bewußtwerdung dieses Mangels, er will die Endlichkeit dem Unendlichen, die Zweiheit der absoluten Einheit entgegensetzen, um bei dieser schauerlichen Konfrontation mit Gott in den tiefsten Abgründen seines Menschseins erschüttert zu werden, er hält dies allein, die Reinheit des edlen Unglücks zu erleben, für menschenwürdiges Dasein. — Der „böse Trieb" will dem edlen Unglück entrinnen, will ein imaginäres irdisches Glück schaffen und . . . schafft auf dieser Flucht für sich und für alle Nebenmenschen zu den gottgewollten substanziellen Leiden des Menschseins (die ja eigentlich nur Fäden sind, mit denen uns Gott an sich gefesselt hat und an denen er ruckt, um uns immer wieder an unseren Ursprung zu erinnern) ein ganz neues, rein menschliches, unedles Unglück, eine Überflüssigkeit, eine höllische Zugabe. Soweit der „böse Trieb" diese Hölle nur sich selbst schafft, ist sie freilich durch keinen äußeren Eingriff zerstörbar, da sie mit ihrem eigenen Baumeister identisch und wesent-

lich Selbstbestrafung ist. Sich selbst ist der böse Trieb durchaus edles Unglück. Der homo capitalisticus, der im eigenen Art beitsfeuer verbrennt, kann nicht ausgelösch- werden. Daß dieses Feuer aber auch noch andere Seelen verzehre, die gar nicht besonders habsüchtig sind, deren sittliche Wunde an einer ganz anderen Stelle liegt, daß es kraft seiner Organisation, kraft seines Systems die Übermacht gewinne und den „guten Trieb" anderer Menschen, oder, soweit er im homo capitalisticus noch vorhanden ist, in diesem selbst an der Erfüllung seiner Aufgabe, an der Reinhaltung des edlen Unglücks hindere, — das braucht, solange es noch einen „guten Trieb" gibt, nicht geduldet zu werden.

Es ist also nicht so, daß dem guten Trieb unbehebbares und dem bösen Trieb nur behebbares Unglück entsprechen würde. Sondern auch dem bösen Trieb entspricht unbehebbares edles Unglück, soweit eben dieser böse Trieb selbst in der ganzen Menschheit und in jedem einzelnen zur menschlichen Substanz gehört. Dies ist einfach hinzunehmen und jeder Kampf wäre unsinnig, hätte das aus dem bösen Trieb entspringende Unglück nicht nebstbei die Tendenz, sich weit über seine notwendigen Grenzen hinaus

auszubreiten, indem es schuldlose Teile der Menschheit ergreift, wie auch schuldlose Seelenprovinzen des einzelnen Menschen, die seinem eigenen bösen Trieb nicht unterworfen sind, durch den bösen Trieb des Nebenmenschen ruiniert und ihrer eigentlichen Bestimmung, dem edlen Unglück entzieht. — Hier ist der Punkt, wo eine wahrhaftige Politik überhaupt erst möglich wird. — Sinn aller wahrhaftigen Politik ist demnach nicht, den bösen Trieb zu bekämpfen. Ein solcher Kampf wäre extremer Don-Quixotismus- Noch weniger soll Politik das edle Unglück aufheben wollen. Das wäre geradezu sündhaft, denn das hieße ja geradezu: den guten Trieb aufheben wollen. Politik kann nichts anderes, als Übergriffe des aus dem bösen Trieb, aus der Konkupiszenz quellenden Unglücks verhindern. Ihre Aufgabe ist im Wesen koerzitiv, abwehrend, gewissermaßen negativ. Sie setzt das Vorhandensein eines guten Triebes voraus, einer Erbunschuld neben der Erbsünde. Schaffen kann sie das Gute ebensowenig, wie sie den bösen Trieb abschaffen kann. Ihr letztes Ziel hat sie erreicht, sobald jeder Mensch die Möglichkeit hat, seinem guten Trieb, der Leidenschaft des edlen Unglücks, soweit nachzuleben, als ihn sein eigener böser Trieb nicht

hindert. Niemand darf gezwungen sein, dem bösen Trieb des andern zu fröhnen. Nicht die Macht des Bösen kann ausgerottet werden, wohl aber die Macht der bösen Menschen über die guten. Wird das (annäherungsweise, asymptotisch) erreicht, so schwindet im Gesamtbilde der Menschheit das unedle Unglück. Obwohl möglicherweise auch noch in diesem Idealfalle derselbe Bürobeamte auf demselben Sessel angeschraubt sitzt. Aber dann tut er es aus seinem eigenen bösen Herzen hervor, nicht aus dem bösen Herzen seines Chefs. Und für solche Sünde gibt es vielleicht Umkehr und Erlösung. — Nur das unedle Unglück hat nichts als seine Schmach, seine armselige langweilige Schmach, in der kein Samenkorn aufgeht.

[Gorki]

An diesem Punkt scheiden sich die Geister. Ist alles Unglück edel? Oder ist alles unedel? Oder gibt es sowohl edles als unedles Unglück?

Erstaunlich selten (um nicht zu sagen: nie) findet man in der gesamten Weltliteratur die richtige Antwort. Denker und Dichter sind entweder demütig, dann aber auch am unrechten Ort demütig, nämlich auch im Gebiete des abwendbaren Unglücks (christ-

licher Typ), — oder sie stellen sich auf die eigene Kraft, auf Menschlichkeit, Fortschritt, dann aber gehen sie auch am unrechten Ort wacker drauf los, machen vor dem unabwendbaren Unglück nicht Halt. Und das sind noch die guten Autoren! Es gibt nämlich auch solche, die nur am unrechten Ort demütig und nur am unrechten selbstvertrauerisch sind (Quietisten, entartete Mystiker).

Man wird meist finden: Hat ein Autor die richtige Einstellung gegen das edle Unglück, so meist (als müßte das so sein) die unrichtige gegen das unedle Unglück. Und umgekehrt.

Zu bestaunen ist das nicht. Öffnet sich doch hier das Problem aller Probleme, die „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen". (Vgl. den Teil 5 dieses Buches.)

Wenn also Gorki („Der Kleinbürger und die Revolution") gegen Dostojewskis „Dulde" und Tolstois „Der Gewalt nicht widerstehen", soweit diese Maximen das politische, soziale Gebiet betreffen, mit großem Recht polemisiert, so ist es beinahe selbstverständlich, daß er mit ebenso großem und beschämendem Unrecht die tiefere religiöse und Reinheits-Sehnsucht der Anti-Westler verhöhnt. Er versteht ebensowenig abzugrenzen, die beiden Ge-

biete zu scheiden und für jedes von ihnen eine andere Verhaltungsweise zu fordern, die tätige für das soziale Elend, die demütige für die Angelegenheiten des Herzens und des Himmels, wie irgendein anderer europäischer Autor. —

Ganz verlassen müßte ich mich fühlen, als eine Kuriosität, in monströsem Irrtum befangen (denn ist es möglich, daß alle dies nicht sehen — und nur ich sehe es?), — läse ich nicht immer wieder eine ganz klare, ganz übereinstimmend mit mir sondernde Talmudstelle, z. B. im Traktat Kidduschin (zit. nach Wünsche): „R. Idi hat mir erklärt: Es heißt Jesaja III 10: Saget dem Gerechten, daß er gut ist, denn die Früchte seiner Taten wird er genießen. Gibt es denn einen Gerechten, der gut und einen Gerechten, der nicht gut ist? Allerdings! Wer gut gegen den Himmel und gegen die Mitgeschöpfe ist, der ist ein „Zadik tow", ein guter Gerechter. Wer aber nur gut gegen den Himmel und böse gegen die Mitgeschöpfe ist, der ist ein „nicht guter Gerechter" (Zadik scheejno tow). Aber auch umgekehrt heißt es daselbst III 11: „Wehe dem Frevler, der böse ist". (NB. Nicht V11, wie Wünsche angibt). Gibt es denn einen bösen und einen nichtbösen Frevler? Allerdings! wer böse ist gegen den Himmel und

böse gegen die Mitgeschöpfe, der ist ein böser Frevler, wer aber nur böse gegen den Himmel ist und nicht böse gegen die Mitgeschöpfe, der ist ein „nichtböser Frevler." Gorki würde also der Talmud einen „nicht bösen Frevler" nennen und Dostojewski einen „nicht guten Gerechten".

Und Moses (IV. Buch, 20) am „Haderwasser", der im Übereifer die Ehrfurcht gegen Gott verletzt, der es nicht so genau nimmt, nur um dem durstenden Volke gleichsam mit gesteigerter Sicherheit und schnell Hilfe zu bringen (statt bloß zu reden, schlägt er mit dem Stab zweimal an den Felsen) . . . er ist die große rührende Figur, das tiefste Symbol dieses tiefsten aller menschlichen Konflikte. Wäre diese Szene nicht symbolisch zu verstehen, so wäre die grausame Strafe seiner geringen Verfehlung (Gott verkündet ihm sofort darauf, daß er das gelobte Land nicht betreten werde), diese so tief symbolische Strafe nicht verständlich. Hierüber später mehr.

[Jouve]

Der edle Franzose P. J. Jouve war seit Beginn des Krieges freiwilliger Krankenpfleger. Ich lese sein Gedicht „Der Sang vom Spital". Welch ein Heroismus! Die keusche Schwester, die Krankenwärter, brave Burschen,

die übermenschliche Arbeit leisten. „Ich sehe keine Wahrheit mehr“, sagt Jouve zum Schluß, „als die, dem Kranken Linderung zu bringen und geduldig zu leben, auf daß er lebe!“

In meinem Innern sagt etwas nicht „Ja“ dazu. — Typhuskranke und ihre unermüdlichen Pfleger, die entstellten Opfer des Krieges und ihre Mütter, die sie zum letztenmal sehen, vom Dichter getröstet, — das alles erscheint mir mit einemmal in seiner Gesamtheit als eine ungeheure Statisterie des Höllenabgrunds Es sind nicht zwei einander gegenüberstehende Parteien, die, welche gepeinigt werden, und die, welche trösten, — nein, es ist eine einzige Partei von armen Höllenbewohnern, es ist die Maschine des Unheils, des Kotes, die sich wütend herumschwingt, ohne Ausweg, ohne Erfolg.

Will ich mir dieses Gefühl nachträglich klarmachen, so komme ich etwa auf folgende Überlegungen, — ohne daß ich dafür einstehen kann, daß sie sich auch nur annähernd mit dem Grundgefühl decken:

Es könnte wie eine Apologie dieser Schmerzen klingen, wenn man feststellt, daß sich an ihnen Herzen anderer Menschen (Herzen der Pfleger und Helfer) emporläutern. Ja, wenn es wirklich die „einzige Wahrheit“

ist, den zerfetzten Zielscheiben der Granaten Beistand zu bringen, wenn es Menschen gibt, die diesen Labedienst mit innerer Beseligung, mit stiller Freude, mit erhabenem Glücksgefühl verrichten, ja, die erst in ihm den Vollsinn ihres Daseins, die Urgestalt ihrer himmlischen Seele aus sich selbst herausschälen, — dann haben ja auch die gräßlichsten Kriegsverwüstungen einen Sinn gehabt, hinter dem Engelsglanz sich auftut, dann ist es nicht mehr weit zur „christlichen Einsicht", daß Leiden bester Inhalt des Lebens sind.

Damit aber wird das „unedle" Unglück des Kriegslazaretts zu einem „edlen" Unglück hinaufgelobt. Und das ist es, wovor man sich hüten sollte. — Nichts zu sagen gegen den Dienst in solch einem Lazarett, solange man fühlt, aufschäumend vor Empörung und Unruhe fühlt, daß all das hier ausgebreitete Elend Folge des durchaus unnotwendigen Kriegswahnsinns einiger Herrscher ist, deren Wahnsinn zwar immanent scheint, denen zu gehorchen jedoch die Menschheit nur infolge ihrer mißglückten Organisation vorläufig bemüßigt ist. Ruhe und Veredlung unter der Fahne des roten, blutroten Kreuzes empfinden, — das scheint mir schon ein Abweg. Den Krieg sabotieren ist wichtiger als ihn bedienen, sei es auch

in philanthropischer Absicht. Wenn nun aber der Krieg schon ausgebrochen und ein Teil seines Unheils nur durch Lazarettdienst zu mildern ist, dann geschieht dies doch in innerer Auflehnung gegen eine so überflüssige Spezies des Welt-Unglücks. Aus dem Buche eines andern Dichters, der als Sanitätssoldat den Krieg mitmachte (Armin T. Wegner — „Der Weg ohne Heimkehr", Ein Martyrium in Briefen) spricht solch schöner Trotz, richtige Empörung und Erkenntnis: „daß dies nicht der Wille der Notwendigkeit war". (So heißt es wörtlich bei ihm.) Aber Resignation, Frieden der Seele, Liebesrausch des Mitleids, Geduld schaffen beinahe Mitschuldige. —

Daß man eigentlich bei allen Krankheiten (nicht nur bei den frevelhafterweise durch menschliche Geschoßindustrie erzeugten, nein, auch bei den „natürlich" eintretenden) dieses seltsame Gefühl der Auflehnung gegen ein Unrecht hat, deutet doch darauf hin, daß unsere Lebensweise oder unsere Heilmethoden oder beide unrichtig sein mögen. Ein Hinweis auf Vegetarismus, Naturarzneikunde u. ä. ist damit freilich noch nicht gegeben. Das Gefühl, das gewillkürtes Unglück vom notwendigen scheidet, sagt wie des Sokrates Daimonion nur „Nein", niemals „Ja".

Eine phantastische Nebenbemerkung: Wäre wirklich die ganze ärztliche Wissenschaft mit ihren Salben und Rezepten eine Geißel der Menschheit, dann hätte bei dem Umstand, daß den Juden ein Hauptanteil an der Entwicklung der Medizin zukommt, das Judentum unbewußt die fürchterlichste Rache an Edom genommen. Es wäre ein geradezu ungeheuerlicher Beweis für Strindbergs „gerechte Vergeltung in der Weltgeschichte", wenn die Juden, durch Rom und ihre „Wirtsvölker" vom Boden losgerissen, der Natur entfremdet, gerade infolge ihrer Naturentfremdung das Zutrauen zum geheimnisvollen Wirken der Naturkräfte im Menschenkörper verloren, zu gekünstelten Mitteln gegriffen und mit all ihren Dekokten den Peinigern, freilich auch sich selbst die allerärgste, jahrhundertelang währende Qual nie erlöschender Krankheit zugefügt hätten. Und dies alles ohne Absicht, ja mit dem besten Willen zu helfen.

[Kolonialkriege]

Eine ganz ähnliche Stimmung überflog mich einmal beim Durchblättern älterer Jahrgänge von „L'Illustration".
Diese fröhlichen Kolonialkriege — elegante Pariserinnen zu Besuch im Zelte des „Heldengenerals" — die leichten Tropenhelme,

das anmutige Weiß — und wie leicht, kinderleicht das moderne (fast hätte ich gesagt: fashionable) Kleinkalibergeschütz in die bambusstrohgedeckten Dächer der feindlichen Hauptstadt feuert — man spürt förmlich, wie nutzlos der Widerstand irgendwelcher Siamesen oder Marokkaner gegen so vollendete Präzisionstechnik der letzten Errungenschaften ist, wie glatt und klar sich ein solcher Scheinkampf abspielen muß . . . Aber getrost! Diese „Wilden" nehmen tausendfach Blutrache für all das, was man ihrer Wehrlosigkeit antut. Nicht der eigenen Hände bedienen sie sich dabei; auf geheimnisvolle Art sorgt Gott dafür, daß fremde Mächte, an Segnungen der Technik dem Sieger ebenbürtig, die grauenvolle Bestrafung zur eigenen Sache machen. Spürt denn niemand, daß gerade die „Wehrlosigkeit" der Kolonialvölker, ihre Fähigkeit, Ausbeutungsobjekt zu werden, zum Fallstrick für Europa werden muß, — denn um dieses jedem Zugriff offene Objekt, um diese Greuel auf Kolonialexpeditionen, die scheinbar ohne große Opfer auslaufen, entzünden sich immer aufs neue die Greuel europäischer Schlachtfelder. Je weicher es nachgibt in der Materie Asiens und Afrikas, desto wilder wird die Begehrlichkeit der „kulturtragenden" Nationen auf-

gespornt. Jedem erschossenen Neger sind Tausende von Briten, Franzosen, Deutschen, Italienern usf., gegenseitig voneinander erschossen, nachgefolgt. Und solange die europäischen Nationen nicht einmütig auf kapitalistische „Durchdringung“ der schwächeren Völker verzichten, solange müssen sie zur Strafe mit dem blutigen Schwert eine die andere „durchdringen“.

Überlegungen wie die eben gemachten sind imstande, das „Sonderungsgefühl“ für edles und unedles Unglück zu schärfen.
Ob die Theorie, das religiöse System von diesem Gefühl Gebrauch machen will, ist eine andere Sache.
Ist alles Unglück edel? Oder gibt es nur unedles Unglück? Oder beide Arten neben- und ineinander? — Das ist der Punkt, an dem die Geister sich scheiden.
Von hier aus fasse ich denn auch den Grundunterschied zwischen Judentum und Christentum.

Dritter Teil

Das Reich der Freiheit

(im Judentum)

[Grundunterschied zwischen Judentum und Christentum]

Charakteristisch für das Judentum ist, daß es dem unedlen wie dem edlen Unglück ihre Stelle im Weltplan und ihre Reflexe im Verhalten des Menschen anweist.

Das Christentum dagegen vernachlässigt das unedle Unglück zugunsten des edlen Unglücks. Das Christentum betrachtet jedes Leid als notwendig, als edel.

Ich werde später nachweisen, daß diese Abweichung des Christentums von der jüdischen Haltung keine zufällige, keine Nebenunterscheidung ist, sondern daß sie unmittelbar aus der Grundstruktur des Christentums, aus dem Glauben an Christus hervorgeht (genauer: an den stellvertretenden Opfertod des Gottessohnes für die Sünden aller und zu deren Rechtfertigung). —

Die Grundunterscheidung zwischen Judentum und Christentum ist also scheinbar ganz leicht zu fassen, ganz elementar:
Judentum: die Religion des edlen und unedlen Unglücks. — Christentum: die Religion des edlen Unglücks allein.
Leider entzieht sich diese einfache Distinktion hinter einer ganzen Wolke von Mißdeutungen und Mißverständnissen. Der Grund hierfür: es drängt sich auf den ersten Blick eine noch elementarere, noch primitivere Unterscheidung auf, — ein verführerischer Irrweg der Betrachtung, der die richtige Erkenntnis verhindert. Diese falsche Unterscheidung sieht zwar richtig im Christentum die Lehre von der Ausschließlichkeit des edlen Unglücks, nimmt aber das Judentum allzu einfach als genaue Umkehrung des Christentums, als Religion des unedlen Unglücks allein. Das Judentum tritt damit an die Stelle, die eigentlich dem Pelagianismus gebührt, während es in Wahrheit eine viel kompliziertere, mit dem Christentum in Teilen übereinstimmende, in ebenso wichtigen Teilen von ihm abweichende Beschaffenheit hat. Keinesfalls liegt die Sache so glatt, daß man das Judentum als bloße Inversion des christlichen Hauptprinzips (und umgekehrt) erklären könnte.

Diese falsche Inversionsansicht also schreibt dem Judentum den Grundsatz zu, daß alles Unglück unedel, d. h. behebbar sei. Wenn auch nicht diese Worte gebraucht werden, wenn man auch von Nebensachen und bloßen Folgerungen ausgeht: dieser Satz wird stillschweigend der falschen Auffassung vom Judentum zugrunde gelegt, und zwar ebenso häufig von Juden wie von Nichtjuden. Die Konsequenzen dieses kardinalen Irrtums sind unübersehbar.

[Das Judentum als Religion der Freiheit allein. — Mein Irrweg. — „Tycho Brahes Weg zu Gott"]

Der Theorie von der durchgängigen und völligen Behebbarkeit des menschlichen Leids, des Übels in der Welt muß einseitige Betonung der sittlichen Freiheit entsprechen, die man für jüdisch hält (im Gegensatz zur christlichen Gnadenlehre). Nach dieser pseudojüdischen Ansicht soll also der Mensch unbegrenzt frei und in seine Hand das Schicksal der Weltentwicklung gelegt sein, so daß er sich förmlich als Helfer Gottes bei der Weltschöpfung erscheinen mag. Die Weltschöpfung ist nicht abgeschlossen, sie wird in jedem Augenblick neu vollbracht. Demzufolge wird vom Menschen höchste Tatkraft, unermüdliche Aktivität verlangt. Man zweifelt nicht daran,

daß der Mensch aus seinem eigenen guten Willen hervor wesentlich und entscheidend Gutes leisten, daß einer dem andern helfen kann — und zwar aus jeglicher Not. Damit ist Gott eigentlich depossediert und der Mensch übernimmt die Sorge um das Weltregiment. Der sittliche Mensch arbeitet an der Umschaffung, Vervollkommnung der Welt. Nur er kann es. Niemand hilft ihm dabei. Und da nur er es kann, trägt er auch die ganze Verantwortung für die Zukunft der Welt. — Mit andern Worten: Gott hört auf, transzendent zu sein. Er wird immanent, eine bloße Funktion des Menschen. Er ist die sich erlösende Einzelseele, er ist die sittlich immer höher steigende menschliche Gemeinschaft. Es gibt mithin keinen fertigen, sondern nur einen werdenden Gott, — ein ungeheures Zentrum, an dem wir alle mitbauen. (Vgl. Chr. v. Ehrenfels „Kosmogonie“ und Bergson.)
Ich kenne diesen Irrweg besonders gut, denn ich selbst habe mich reichlich auf ihm verirrt. Ich selbst habe das Judentum mißverstanden, indem ich es jahrelang als reine Freiheitsreligion aufgefaßt habe und der „Gnade“ keinen Raum in ihm anweisen wollte. — Heute weiß ich es, daß sich alle jene Kraftstellen, die ich für solche Deutung des Judentums zu zitieren pflegte,

durchaus nur auf den Bereich des unedlen Unglücks beziehen. Erschütternde Erlebnisse mußten eintreten, um mich von meinem verderblichen Irrtum, von der schiefen Bahn, auf der ich ging, abzubrin gen. Das Judentum, wie ich es heute erkenne, hat nichts mit jenem rationalmenschlichen und nur auf das Menschliche begrenzten Kraftaufwand zu tun; freilich ist es von dem alles sich selbst und der Gnade überlassenden Christentum zumindest ebensoweit entfernt wie von meinem früheren, allzu irdischen Trugbild des Judentums. Das Gebilde, das ich jetzt deutlich sehe und das edles wie unedles Unglück in sich faßt, ist freilich bei aller Klarheit etwas so Ungewohntes, seine Grenzen verlaufen bei aller Bestimmtheit so zart, daß ich oft daran verzweifle, es mit der gebührenden Sicherheit darstellen zu können. Doch da dieses Werk meinen schwachen Händen anvertraut ist, will ich es weiterhin versuchen. —

Der Gedanke der menschlichen Autonomie Gott gegenüber wird im jüdischen Schrifttum so häufig ausgesprochen, daß man tatsächlich nicht an ihm vorübergehen kann. — Unabhängig davon bildete sich mir zu einer Zeit, da ich dieses Schrifttum noch gar nicht kannte, die Konzeption, daß Gott, wenn er all-liebend ist, nicht allmächtig sein könne.

Ich nannte dies bei mir: die Idee vom „hilfsbedürftigen Gott“. Sie war wohl natürliche Reaktion eines empfindenden Herzens, das in frischer Jugend zum erstenmal das unermeßliche Leid alles Lebendigen wie tausend Schwerter in sich auffängt. Diese Stimmung war schon zu meinem ersten Entwurf von „Tycho Brahes Weg zu Gott“ gediehen, als ich durch Hugo Bergmanns Essai „Die Heiligung des Namens“ (im Sammelbuch „Vom Judentum“ 1913, jetzt neugedruckt in Bergmanns Buch „Jawne und Jerusalem“) einen mächtigen Anstoß in der gleichen Richtung erhielt und angeregt wurde, diese Konzeption mit der Grundhaltung des Judentums zu identifizieren. — Ich habe später „Das große Wagnis“ und „Eine Königin Esther“, Bücher des Widerrufs, geschrieben. In großen Katastrophen (die Seele lernt nicht anders) war mir klar geworden, daß das Bild vom hilfsbedürftigen Gott nur für die eine Seite des jüdischen Glaubens zutrifft, während der ebenso wichtige Bezirk des edlen Unglücks gerade umgekehrt den ohnmächtigen, auf überirdische Hilfe angewiesenen Menschen vorführt, — und erst aus dem feurigen Zusammenschlagen dieser beiden Bilder der letzte Impuls der Religiosität hervorbricht. Eine Ahnung davon steht übrigens (unbewußt) schon in

der Schlußvision des „Tyche Brahe“: „Gott unter mir, der mir geholfen hat, wie Gott über mir, dem ich helfe usf.“

[Richtige Eingrenzung. Die Freiheit als Provinz des Judentums]

Diese Einschränkung richtig verstanden, kann man tatsächlich ein besonderes Charakteristikum des Judentums darin erblicken, daß es den Menschen mit nicht zu überbietender Eindringlichkeit auf seine Sendung unter Menschen (Kampf gegen das unedle Unglück) hinweist. Diese Provinz ist von Gott dem Menschen überlassen worden. Gott hat gleichsam für diesen Bereich abgedankt und den Menschen mit voller Freiheit, nach Gutdünken zu verfahren, als seinen Stellvertreter eingesetzt. So ist also der Mensch verantwortlich für all jenes Übel, das trotz Behebbarkeit und trotz menschlicher Freiheit, es zu beheben, nicht behoben wird.

Diese Abdankungsidee und die damit zusammenhängende Anschauung von der Souveränität der sittlichen Freiheit im Menschen, mit der wieder eine gewisse Minderung der Souveränität Gottes untrennbar verknüpft ist, erschöpft aber den Inhalt des Judentums nicht. Sie bedarf einer sehr weitgehenden Ergänzung. — Auch Hugo

Bergmann hebt dies mit der ihm eigenen Besonnenheit an einer Stelle des zitierten Essais hervor: „Daran kann kein Zweifel sein: die Gottesidee ganz und gar aufzulösen in ein Ziel, Gott bloß zu denken als das Telos, das zu verwirklichen ist — hieße den jüdischen Gottesbegriff verfehlen. Daß Gott ist, unabhängig davon, ob ich ihn mir realisiere, ist den Juden über jeden Zweifel erhaben." Und weiter: „So hat das Göttliche diese eigentümliche Doppelnatur an sich, daß es ist und aufgegeben ist für den, der außerhalb dieser Einung steht". — Im weiteren Verlauf seines Essais aber beschäftigt sich Bergmann mit dem transzendenten „Sein" Gottes nicht mehr, er behandelt (und muß dies nach der Anlage seiner Arbeit tun) ausschließlich den als Ziel „aufgegebenen" Gott. Und indem er die Vollbringung dieser Aufgabe nur einseitig vom Willen des Menschen (nicht auch vom Willen Gottes) abhängig macht, indem er dem Menschen Möglichkeit und Freiheit zuschreibt, sich mit Gott zu vereinen, wenn er nur will, — ist Gott eigentlich praktisch ausgeschaltet, sein Eingriff überflüssig geworden. „Weil der Mensch sich frei entscheiden kann, weil er sich aus den Netzen der Bedingtheit befreien kann, darum ist er der Wagen Gottes."

Diese Auffassung belegt Bergmann durch zahlreiche Stellen des jüdischen Schrifttums. Ich zitiere aus seinem Essai:

„In der Erzählung von der Weltschöpfung im ersten Kapitel der Genesis fehlt bekanntlich am zweiten Schöpfungstage das sonst ständig wiederkehrende: „Und Gott sah, daß es gut war“. Dafür sagt der Erzähler am sechsten Tage: „Und siehe, es war sehr gut“.

Diese sonderbare Wortfügung hat die jüdische Phantasie sehr beschäftigt. Aus der Fülle der Auslegungen sei hier eine für uns wichtige hervorgehoben. Am zweiten Tage schafft Gott die Dehnung, die scheiden soll zwischen Wassern und Wassern. Zum erstenmal tritt die Dualität in die Welt ein. Dies ist der Grund, warum Gott sein Werk nicht gut findet. Aber am sechsten Tage, als der Mensch geschaffen ward, er, der der Vollbringer der Einung sein sollte, war im Grunde alle Entzweiung schon überwunden: So konnte Gott nicht nur das Werk dieses Tages segnen, sondern noch im Rückblick auf das Werk des zweiten Tages auch für dieses den Segen hinzufügen: Und Gott sah, daß es sehr gut war. „Und siehe, es war sehr gut“ — so erläutert der Midrasch — „dies Sehr meint den bösen Trieb“. Weil der Mensch

auch böse sein kann, weil er in Freiheit der Versuchung widerstehen kann, deshalb ist er der Mittelpunkt der Schöpfung. So ist für die jüdische Auffassung der Mensch Geschöpf und Schöpfer zugleich. Geschöpf bloß, solange er wie ein Ding von außen gestoßen, bedingt sein muß, um zu handeln. Schöpfer, wenn er sich aus den Ketten fremder Nötigung befreiend, frei zur sittlichen Tat aufsteigt. Als sittliches Wesen ist der Mensch sein eigener Selbstschöpfer, so lehrt der Talmud ausdrücklich (Sanhedrin 99b).“ —

Ist aber der Mensch sittlich völlig frei, so ist er nicht nur in seinem Kernpunkt von Gott unabhängig, — sondern es wird möglich, den Gedanken so zu Ende zu denken, daß der Mensch allein es ist, der am Werkbau der Welt arbeitet, daß Gott nur durch ihn hindurch die sittliche Entwicklung der Welt beeinflussen kann, daß Gott auf den Menschen angewiesen ist. Auch diese mehr oder minder entschiedene Verschärfung der Idee weist Bergmann in der jüdischen Literatur nach. Schon die berühmte Stelle III Moses 22 deutet sie an: „Und entweihet nicht den Namen meiner Herrlichkeit (spricht Gott), auf daß ich geheiligt werde in der Mitte der Kinder Israels.“ Ähnlich im Midrasch Wajikra Rabba: „Und wenn ihr

also tut, spricht Gott, wenn ihr zu einem Bunde werdet, in derselben Stunde steige ich empor, werde ich erhöht". Eine andere Stelle: „Die Gerechten fügen Kraft hinzu zur oberen Gewalt". Im Midrasch Bereschith rabba: „Die Bösen bestehen durch ihren Gott; aber die Gerechten, da besteht Gott durch sie, denn es ist gesagt worden: Siehe, der Herr steht auf ihm." Oder: „Der gerechte Richter wird ein Genosse des Heiligen im Werke des Urbeginns (Weltschöpfung)".

Man könnte die von Hugo Bergmann gesammelten Belegstellen menschlicher Autonomie noch beträchtlich vermehren. So findet sich selbst im Kommentar des maßvollen Raschi (zu I Moses 24, 7) die Anmerkung, daß Abraham vom „Gott des Himmels" spricht, der ihn aus dem Hause seines Vaters, aus seinem Heimatlande hinweggeführt habe, während es doch sonst gewöhnlich (so auch einige Verse vorher) heiße: „Der Gott des Himmels und der Erde". Warum gerade an dieser Stelle nur „Gott des Himmels"? Und Raschi erklärt: Gott ist erst dadurch, daß Abraham seine Gebote erfüllte (aus dem Vaterhause wegging usf.), zum Gott der Erde geworden. Vorher war er nur im Himmel Gott . . . Eine schöne Idee, die gewissermaßen die Mitte

hält zwischen der Ansicht, daß menschliches Tun vor Gott bedeutungslos sei, und jenem fast frevelhaften Satz des Angelus Silesius: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben". — Nebenbei bemerkt: Dieser Satz zeigt, daß das Gefühl menschlicher Plenipotenz nicht auf das Judentum beschränkt ist, vielmehr allen Mystikern gemeinsam. Im Judentum selbst aber hält es sich nicht etwa in den Grenzen der kabbalistischen Schriften und späteren Mystiker (so will es die allzu rationalistische Kritik und ebenso jene frivolen Tadler, die alles Große im Judentum gern als fremden Einfluß stigmatisieren möchten), sondern es zieht sich, wie die Beispiele beweisen, durch das ganze jüdische Schrifttum, von den ältesten Zeiten angefangen.

Ein anderer Hinweis auf dieselbe Anschauung, aus dem Talmudtraktat Brachoth: „Wann ist die Zeit der Gnade? In der Stunde, da die Gemeinde betet. — Es sprach der Herr: Jeder, welcher das Gesetz studiert und Taten der Barmherzigkeit ausübt und mit der Gemeinde betet, den betrachte ich, als hätte er mich und meine Kinder (das Volk Israel) aus den Völkern der Welt (aus dem Exil) erlöst." — Der Mensch erlöst Gott! Welche kühne Konzeption! Die Formel: Wer dies oder jenes tut, „bringt die Er-

lösung in die Welt", ist überhaupt im Talmud sehr häufig (z. B. „Wer einen Lehrsatz im Namen seines Autors zitiert, bringt die Erlösung in die Welt" — eine Talmudstelle, die Tiefes aufrührt in ihrem Gefühl unbedingter literarischer Redlichkeit). Ebensooft findet sich die gegensätzliche Formel, daß man „die Wegführung der Schechinah ins Exil veranlasse", wenn man diesen oder jenen Frevel begehe. Einmal mahnt R. Meir (vgl. Bacher „Die Hagada der Tannaiten" II 63), man müsse, sooft man eine Entscheidung treffe, sich vorstellen, im eigenen Innern, ja in der Welt halte sich Gut und Böse eben noch die Wage und die Tat, die man eben vorhabe, werde nach der einen oder andern Seite hin den Ausschlag geben. Ein anderer Ausspruch desselben Lehrers: „Groß ist die Reue; denn um eines Einzigen willen, der Reue übt, wird der ganzen Welt verziehen". Eine Metapher nur, doch sie ist aus demselben Geist geboren wie das große „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn" oder wie des Jesaja Ausspruch: „Und ich habe dir meine Worte in den Mund gelegt und im Schatten meiner Hand habe ich dich geborgen, um den Himmel aufs neue auszuspannen und die Erde neu zu gründen". —

Der Mensch als unbegrenzt freies, schöpferisches, gottebenbürtiges Wesen, — das scheint (ich wiederhole: scheint!) als Grundcharakter des Judentums aus solchen und vielen ähnlichen Stellen hervorzugehen.
Doch nach der wahrhaftigen jüdischen Ansicht ist der Mensch nur begrenzt frei. Frei im Bezirke des abwendbaren Unglücks. Und Gottes Abdankung ist für diesen Bezirk zwar eine reale, durchaus nicht bloßer Schein (die Weltgeschichte kein Marionettentheater, in dessen Hintergrund, wenn alles schief geht, Gott als Rettungsgesellschaft wartet), aber diese Abdankung ist durch ihre Freiwilligkeit, ihre Begrenztheit auch dem Gläubigen erträglich. — Auch dem Gläubigen! In dieser Hinsicht ist der Gedanke der „menschlichen Willensfreiheit als Machteinschränkung Gottes", wie ich glaube, ein religiöses Unikum, eine Besonderheit der jüdischen Religion. Dies hebt auch Oskar Wolfsberg in seinem Essai „Die Zeitkultur und die traditionelle Anschauung" richtig hervor (in „Jeschurun" VII 336, 337 der Zeitschrift des orthodoxen Judentums, die bedeutsam, ernst redigiert ist, nur leider im Kriege den lieben Gott in deutschnationale Uniform steckte. „Wir Deutsche müssen siegen." Eine Instinktlosigkeit, die der Orthodoxie zu denken geben sollte). Wie

nun aber dieser jüdische Grundgedanke mit dem zweifellos ebenso jüdischen von Gottes Allmacht und Transzendenz zusammenbestehen soll und kann, das ist das Problem, an dem so ziemlich alle neueren Interpreten des Judentums scheitern. Kein einziger, der diesen Punkt nicht als wichtig hervorhöbe, kein einziger, der hier nicht vorzeitig die Waffen streckte. Wie unbedeutend und löcherig ist z. B. was Dr. Simon Bernfeld in dem von ihm herausgegebenen Werk „Die Lehre des Judentums nach den Quellen" (Berlin 1920) zum Kapitel „Willensfreiheit" vorbringt. Dagegen fand ich in einem der geheimnisvollsten Psalmen (Psalm 82) die Integration des Problems. — „Wie lange wollt ihr ungerecht richten und für die Bösen Partei ergreifen?" So fährt der Ewige die Menschen an, die den ihnen anvertrauten Kreis des „unedlen Unglücks", bezeichnet durch das Richteramt, so schlecht verwalten. Darauf, daß es sich um unedles, soziales, behebbares Unglück handelt, wird auch noch in den folgenden Zeilen nachdrücklich hingewiesen. „Errettet die Geringen und Armen, befreit sie aus der Gewalt der Gottlosen!" Und daß es nicht außerhalb menschlicher Macht liegt, was da von ihnen verlangt wird, schreit Gott den Sündern ins Gesicht: „Sie sind ohne Einsicht

und ohne Verstand; in Finsternis gehen sie einher; es wanken alle Grundfesten der Erde". Und nun kommt die grandiose Abdankungs-Stelle, die alles sagt, was zu sagen ist (nur muß man sie richtig verstehen und auf das „unedle Unglück", das irdische, „die Grundfesten der Erde" allein beziehen, — nur von ihm war ja in den Beispielen dieses Psalms die Rede): „Ich habe gesagt, daß ihr Gott seid und Söhne Gottes insgesamt". (Nebenbei bemerkt: diese Stelle zeigt, daß die berühmte „Gottessohnschaft" aus dem Alten Testament stammt!) Für das Gebiet des unedlen Unglücks ist tatsächlich der Mensch Gott, er hat gleichsam ein Mandat von Gott erhalten — für dieses Gebiet. Daß es ein Mandat ist, etwas aus höherer Macht Abgeleitetes, Sekundäres, das bedeutet der Ausdruck bne eljon (Söhne des Höchsten), — daß es aber gleichzeitig eine wirkliche wesenhafte Machtvollkommenheit umfaßt, liegt im Gebrauch des heiligen Gottesnamens in der Wendung: „Ihr seid Gott". (Ihr seid Götter, — das hätte Kautzsch nicht schreiben müssen.) Doch dieses Mandat ist widerruflich, die Abdankung kann zurückgenommen werden. So schließt der Psalm: „Aber wie Menschen werdet ihr sterben und wie einer der Fürsten fallen. Auf, Gott, richte

die Erde, denn du bist der Herr aller Völker.“

Ich wüßte diesem Psalm nichts hinzuzufügen. Er kommentiert sich selbst. Er gibt ganz genau die richtige Eingrenzung der Freiheit und des behebbaren Unglücks an.

Unter den vielen Stellen des jüdischen Schrifttums, die ein Problem behandeln, wird man immer mindestens eine finden, die mit voller Exaktheit die ganze Lösung gibt. Bei richtiger Sammlung und Anordnung dieser Stellen müßte sich zeigen, daß die andern neben dieser Hauptstelle diese oder jene Seite des Problems herausgreifen, die Lösung ergänzen, oft durch Übertreibung einer Komponente besonders entschlossen auf Klärung dringen. — Leider besitzen wir keine solche systematische Zusammenstellung, die, von religionsphilosophischen Interessen (nicht von irgendwelchen historischen oder philologischen) geleitet, ein wahrer „Führer der Verirrten“ zum Glauben werden müßte. Ein Versuch in dieser Richtung scheint Dr. Simon Bernfelds oben erwähntes Werk „Die Lehren des Judentums nach den Quellen“ sein zu wollen. Als Versuch immerhin interessant. Aber die Quellensammlung ist leider vom flachsten Standpunkt aus unternommen, von der Theorie der absoluten Willensfreiheit her. Das Wort „Gnade“

(chesed) fehlt im Sachregister; charakteristisch für die liberal-rationalistische Auffassung des Judentums, die zu korrigieren allerhöchste Notwendigkeit ist. Welch ein tiefes Niveau der heutigen jüdischen Apologetik! Man glaubt, Gott weiß was geleistet zu haben, wenn man den Nachweis führt, daß dem Judentum nicht das „äußere Tun", sondern die „gute Gesinnung" wesentlich ist. Diese Gesinnung wird dann durch ein „du sollst" nach dem andern kommandiert (vgl. das im folgenden Teil dieses Buches Gesagte). Und damit glaubt man dem Vorwurf der „Werkheiligkeit" zu entgehen, während man ihm gerade auf diese Art am direktesten in den Rachen läuft. Eine so primitive Unterschätzung der christlichen Einwände gegen das Judentum macht es dem Christentum leicht zu siegen. Auf unserer Seite kämpft dann Hausbackenheit und Moralphilisterium, auf christlicher ethische Tiefe und erlebter Konflikt. Festzuhalten jedoch, daß dies nicht Schuld des Judentums ist, sondern seiner Verteidiger.

[Naivität im Judentum]

Wo Freiheit ist, da ist auch Naivität. Und so scheint es von vornherein wahrscheinlich, daß die jüdische Seele mit ihrer großen Freiheitsprovinz, die sie sogar Gott gegenüber

verteidigt, das rechte Feld für erfreuliche gesunde Naivität des Herzens sein müßte. Indessen gilt (wie allgemein bekannt) der Jude als Typus der Unnaivität, der Gehirnlichkeit und bewußten Künstelei, — Gegensatz aller Unmittelbarkeit und frischen Kraft.

Der jüdische Künstler bekommt das, wagt er sich nur in die nichtjüdische Öffentlichkeit hinaus, sofort zu hören. Doch das wäre noch nicht so arg. Das Traurigste: wir Juden selbst haben die Organe für unsere eigenen Besonderheiten verloren, wir verstehen unsere Seele nicht mehr. Mehr und mehr blicken wir mit fremden stumpfen Augen auf uns: mit den Augen der Fremden. Und wir glauben das, was die Fremden über uns aufgebracht haben. Wir schieben die Mißverständnisse der Fremden zwischen uns und unser lebenverlangendes Ich. Wir schablonisieren uns. Aus lauter Befangenheit in fremde Wertungen, aus lauter Gewissenhaftigkeit mißwerten, unterwerten wir uns. Und wenn wir uns, was noch peinlicher ist, manchmal überwerten, so auch das nach uns inkommensurablen Vorbildern. So etwa soll unsere „Auserwähltheit“ oder unsere „Religiosität“ just in derselben Art „Auserwähltheit“ oder „Religiosität“ sein, wie diese Begriffe von andern Völkern gebraucht wer-

den. Und weil unsere Naivität von anderer Konsistenz ist als die Naivität etwa eines Deutschen oder Franzosen, soll es wahr sein, daß wir überhaupt keine Naivität besitzen..? In einem Kreise von Blondhaarigen ist man übereingekommen, von einem, der schwarze Haare hat, zu behaupten, er habe überhaupt kein Haar. Und gehorsamst nimmt der Schwarzhaarige dieses Urteil an, zum Schluß glaubt er selbst nicht mehr an die Möglichkeit, daß auch schwarze Haare Haar sein könnten . . . So verlangt eine ganze Reihe deutschjüdischer Kritiker (Julius Bab u. a.) vom jüdischen Dichter Naivität von der Sorte etwa deutscher Naivität und ohne nachzuforschen, ob unsere Naivität nicht vielleicht von schwärzlicherer Färbung ist, konstatiert man einfach: Juden haben keine Naivität . . .

Zurück zu unsern heiligen Quellen! Welche Naivität erschließt sich in jenen Büchern, wo man sie am wenigsten vermuten würde: in den Folianten des Talmud . . . Mit welcher Innigkeit, welcher süßen Einfalt und Tiefe ist gerade in diesem Geiste die menschgöttliche Beziehung im Judentum behandelt worden. Eine Vertrautheit und arglose Vertraulichkeit mit dem göttlichen Urlicht, eine Naivität der Vorstellung spricht aus der Überlieferung, nach der man sich unter

Tränen zurücksehnt. Moses spricht mit Gott auf dem Sinai und, wie der Traktat Sabbath zu berichten weiß, findet er Gott damit beschäftigt, Kronen für die Buchstaben der Lehre zu verfertigen. „Ist es in eurer Stadt nicht üblich zu grüßen?“, redet Gott ihn an und Moses erwidert: „Gewiß, aber ein Knecht darf doch den Herrn nicht grüßen“. Darauf Gott: „Du hättest mir wünschen sollen, mein Werk möge gelingen“. So spricht Moses den Segensspruch über Gott: „Möge doch groß sein die Kraft des Ewigen, wie du gesprochen hast“. — Welch ein Paradies ist es, in dem Gott selbst der Eva die Zöpfe flicht, ehe er sie dem Adam zuführt. (Es blieb dem Professor Rohling in seinem berüchtigten Buche über den Talmud vorbehalten, diese liebliche Stelle aus Brachot unter dem Titel „Die verderbte Glaubenslehre des Talmudjuden“, gewissermaßen als Beweis talmudischer Gotteslästerung zu zitieren — eine Probe seiner Leistung, die mir nahelegt, das Schicksal zu beglückwünschen, das diesem Manne diesen Namen gegeben hat). Ich benütze diese Gelegenheit, um denen, die hartnäckig die jüdische Religiosität als dürr, grüblerisch, unpoetisch, unmythisch bezeichnen, um diesen Ingnoranten (zu denen auch Renan gehört, und alle, die mit dem Wort „Pharisäertum“

etwas gesagt zu haben glauben) die Lektüre der hagadischen Stellen des Talmud zu empfehlen. Eine gute Sammlung dieser Stellen, freilich nicht etwa die lieblose Zusammenstellung von Wünsche oder die moralisierende einiger Rabbiner, würde Wunder wirken und alles Gerede vom „jüdischen Rationalismus" zersprengen. Hier stehe aus unserer (allerdings durchaus nicht blonden) Märchenwelt eine der unzähligen Geschichten, die zum Thema des „gottebenbürtigen Menschen" gehören, und die, aus dieser Konzeption heraus, den ganzen naiv-trotzigen, ein wenig skurillen und dabei doch grandiosen Lebensstil jener — gewissermaßen mit dem Absoluten familiären Gläubigkeit atmet. Sie steht im Traktat Baba Mezia, Seite 59b und lautet in nicht allzufreier Übersetzung: „Eines Tages stritt Rabbi Elieser gegen sämtliche andere Rabbanim (Ratsmitglieder). Als alle seine Argumente nichts halfen, sagte er: Wenn die Halacha nach mir geht (wenn ich recht habe), so sei dieser Baum mein Zeuge. Darauf entwurzelte sich der Baum und wurde hundert Meilen weit weggeschleudert, andere behaupten sogar: vierhundert Meilen weit (NB. Wie schön ist dieser seltsame „Wille zur Präzision!"). — Doch die Weisen erwiderten kühl: Bäume kann man nicht als Zeugen an-

führen. Daraufhin sagte R. Elieser: Wenn ich recht habe, so soll die Wasserleitung es beweisen. Worauf das Wasser bergauf zu fließen begann. Die Weisen aber erwiderten: Das Wasser ist kein Argument. So mögen die Wände dieses Lehrhauses es bekräftigen, wenn ich recht habe, schrie Rabbi Elieser. Sofort begannen die Wände sich zu neigen. Doch Rabbi Jehoschua, der Vorsitzende, wies sie zurecht, indem er sie anherrschte: Wände, wenn die Gelehrten um die Halacha streiten, was habt ihr euch hineinzumischen. Da neigten sich aus Ehrfurcht vor R. Jehoschua die Wände nicht weiter, doch aus Ehrfurcht vor R. Elieser richteten sie sich auch nicht wieder auf. Und so stehen sie schräg, wie man noch heutigen Tages sehen kann. — Rabbi Elieser ließ nicht nach und rief endlich: Wenn ich recht habe, so möge Gott selbst dies bestätigen. Nun ließ sich eine himmlische Stimme vernehmen: „Was streitet ihr wider R. Elieser ben Hyrkanos, da doch in allen Punkten die Halacha nach ihm geht!" Rabbi Jehoschua erhob sich aber sogar jetzt noch: „Die Lehre ist nicht mehr im Himmel. Sie wurde auf dem Sinai öffentlich verkündigt, seither hört man nicht mehr auf Himmelstimmen. Und in der Lehre heißt es: Die Mehrheit soll entscheiden!" — Damit wurde die Versammlung aufgehoben. Einige

Zeit später traf R. Nathan, ein Teilnehmer jener denkwürdigen Sitzung, den Propheten Elia (der bekanntlich noch heute in Menschengestalt unter uns wandelt). „Was hat man damals im Himmel zu unseren Streit gesagt", fragte R. Nathan den Propheten. Es antwortete Elia: „Gott hat gelächelt und die Worte gesprochen: Meine Kinder haben mich besiegt . . ."

„Meine Kinder haben mich besiegt!" — Ich glaube, die Weltliteratur hat kein Wort aufzuweisen, so süßen Zutrauens voll, so gleichsam mit dem Kopf an Gottes unendliche Brust gelegt. — Wir aber lassen uns aufschwatzen, daß erst das Christentum den Begriff der Gotteskindschaft geschaffen hat. Indessen dichteten schon unsere Tannaim in Herzenseinfalt als rechte Kinder Gottes, ja, wie man sieht, zuweilen als Gottes unartige Kinder. Und wie dachten sich diese reinen, herzlich-geradlinigen (also doch wohl naiven) Meister das Tagewerk des göttlichen Vaters? Der Traktat Abodah Sarah gibt Auskunft darüber: „Der Tag besteht aus zwölf Stunden. Während der ersten drei Stunden studiert Gott die Thora, während der zweiten drei Stunden richtet er die Welt. Da er aber sieht, daß alle Menschen die Verdammnis verdient haben, steht er vom Stuhl der Gerechtigkeit auf und setzt sich auf den

Stuhl der Barmherzigkeit. In den dritten drei Stunden bereitet er allem, was da lebt, seine Speise. In den letzten drei Stunden spielt er mit dem Leviathan; denn es heißt ja: Den Leviathan hast du geschaffen, mit ihm zu spielen". — Diese Legende von naivster Schöpfer- und Künstlerfreude . . . Gott spielt zu Tagesschluß und Tag für Tag nach getaner Arbeit mit dem Ungetüm, dem herrlichen Fischkoloß, den er aus überströmender Kraftfülle gebildet hat . . ., diese in den Himmel versetzte Künstlerluft und Zweckbefreitheit hat Professor Sombart wohlweislich übersehen, als er aus jüdischem Schrifttum die „Zielstrebigkeit" der jüdischen Seele nachzuweisen sich befliß. Aber Professor Rohling, der auf Anthropomorphismen im Judentum Jagd macht, hat sie erschnappt! — Eine kleine Probe, wessen man sich zu versehen hat, wenn unsere Psychologie von unsern Hassern geschrieben wird. Wir aber sind schon so weit gekommen, daß wir ihnen glauben, wir, das kritische Volk, wenigstens in diesem einen Punkt also die Naivität selbst.

[Zu Martin Bubers Grundauffassung]

Mit besonderer Energie hat Martin Buber die „Entscheidung", die „Wahl", die „Tat", also die Autonomie des Menschen in den

Mittelpunkt des Judentums zu rücken versucht.
Dem Europäer als dem „sensorischen“ Menschen stellt er den Juden (den Orientalen überhaupt) geradezu als den „motorischen“ Menschen gegenüber. So in seinem Buche „Vom Geist des Judentums“: „Der psychische Grundakt des motorischen Menschen ist zentrifugal: ein Antrieb geht von seiner Seele aus und wird zur Bewegung . . . Die Welt ist dem Menschen nicht gegeben, sondern aufgegeben; es ist seine Aufgabe, die wahre Welt zur wirklichen Welt zu machen. Hier bewährt sich der motorische Charakter des Orientalen in seiner höchsten Sublimierung: als das Pathos der Forderung . . . Er hat im Handeln mehr Substanz als im Wahrnehmen, und seinem Leben ist wichtiger, was er zustande bringt, als was ihm widerfährt . . . Unter allen Geisteshaltungen der Menschheit ist das Judentum die einzige, in der die Entscheidung des Menschen solcherweise Mitte und Sinn alles Geschehens wird . . . Gottes Angesicht ruht unsichtbar im Block der Welt; es muß hervorgeholt, herausgemeißelt werden usf.“ — Man sieht: hier sind als „Wesen des Judentums“ lauter Elemente beigebracht, die strikt unter Schelers Begriff der „Anspannung“ fallen. Ricarda Huch („Luthers Glaube“) würde sie sogar

als „luziferische“ bezeichnen; denn all das, was der Mensch in dem Glauben unternimmt, es komme nur auf ihn und seinen guten Willen an, das Rechte zu tun: all das ist das Werk Luzifers und Hochmut die eigentliche Sünde. Wer gut sein will, seinen Trieben entgegen, wer absichtlich nicht sündigen will, der (so verschärft R. Huch ihren Luther oder hypostasiert vielmehr eines seiner Paradoxa) begeht die eigentliche Sünde. —

Bei Buber ist nun freilich der Sinn der „Tat“ durch die stets von ihm mitgegebene Forderung ihrer „Unbedingtheit“ aus dem Bereich des Äußerlichen, Relativen, Moralisierenden gerückt. Bubers „Tat“ geschieht auch nicht als künstliche Anspannung gegen die Triebe des Menschen, sondern aus seiner „Einheit“ hervor. Ich zweifle gar nicht, daß Buber selbst unter dieser „Einheit“ das Richtige, weil Erlebte, meint. Nur vermisse ich bei ihm den ausdrücklichen Hinweis, daß diese „Einheit“ und „Unbedingtheit“, diese „Verwirklichung“ selbst *nicht mehr Menschenwerk*, nicht mehr freie Willkür des sittlich aufgewühlten Gemütes ist, — sondern ein Neues, *ein göttlicher Gnadenbeistand*, der den Bemühungen des Menschen auf geheimnisvolle Weise entgegenkommt, ohne den kein Heil zu er-

hoffen ist. „Wer sich verunreinigen will durch Sünden, dem wird es zugelassen; wer sich aber rein halten will von ihnen, dem wird Beistand geleistet" sagt der Talmud (Jomah) und zieht damit, wenn auch nicht in aller Schärfe, die jüdische Linie. So wird der „Entspannung", menschlicher Demut und Ohnmacht ihr Recht, neben der von Buber allzu einseitig betonten Anspannung und Plenipotenz, — jedoch ohne daß mit Luther und R. Huch der Irrweg zur Sünde beschritten würde.

Nochmals: es ist zwar sehr richtig und wesentlich, als Abzeichen des Judentums die Forderung „aktiven Eingreifens" hinzustellen, dem Christentum gegenüber, in dem für den Menschen kein selbständiger Tatwille übrigbleibt; aber ich halte es für ebenso falsch wie gefährlich, wenn nun immer wieder nur das „Tätige" und „Motorische" im Judentum herausgestellt und das „Empfangende", das „Auf-Gott-Angewiesensein" unserer Existenz ganz übersehen, ja im Fehlen dieses Elements der Stille unser eigentlicher Unterschied von christlicher Gefühlsweise beschrieben wird, — indes doch die tiefste Essenz des Judentums gerade darin besteht, daß es diese beiden Elemente zugleich in sich hat, mit der ganzen Fülle und mit der ganzen Tragik eines so ungeheuren Besitzes.

Der Irrtum, daß im Judentum alles auf den eigenen Willen des Menschen, nichts auf das diesem Willen entrückte göttliche Geheimnis ankomme, wird freilich von christlichen Dogmatikern auf jedmögliche Art verbreitet und am liebsten so ausgedrückt, daß das Judentum gar keine Religion, sondern nur eine Morallehre sei, daß es sich nicht auf die Beziehung Mensch: Gott, sondern nur auf soziale Ethik (von Mensch zu Mensch) erstrecke.

Und da unsere (westliche und bald auch östliche) Jugend ihr Judentum aus jüdischen Quellen fast gar nicht, um so mehr aus entstellenden Darstellungen andersgläubiger Literaten und Theologen kennen lernt, werden gerade die zartesten, besten, Gott aufgeschlossenen Seelen durch solche Propaganda aus dem Judentum hinausgetrieben. Ich besitze z. B. Briefe eines jungen Dichters, der dem Judentum den Rücken gekehrt hat, weil er (unter dem Einfluß des zitierten Buches von Ricarda Huch) seine „Hoffnung auf Gnade“, ohne die er nicht leben konnte, als etwas Unjüdisches ansah. Jüdisch wäre eben (nach diesen falschen Darstellungen) nur das Pochen auf die eigene Kraft, auf die eigene Güte, auf menschliche Willensfreiheit und Wachheit, die freche Hinwegleugnung

des Kernunheils im Weltbild, des „edlen Unglücks“. . . Ja, kastriert man das Judentum auf solche Art um eine seiner Hauptstimmungen, dann ist es freilich leicht (und das geschieht ganz allgemein), in ihm eine bloße „Vorhalle“, eine „niedere Vorstufe“ des Christentums zu sehen. Das bloße Hintereinander wird aus einem nur historischen zum logischen Rang erhoben (dann könnte man aber auch im Islam die „Vollendung“ des Christentums demonstrieren). Eine Reihe von angeblichen Vorzügen des Christentums vor dem Judentum, deren Oberflächlichkeit mit ihrer glatten und universalen Gangbarkeit wetteifert, dient derselben Argumentation. Unterstützt wird sie durch die maßlose und oft geradezu groteske Ignoranz in Dingen des jüdischen Schrifttums, die doch noch niemanden gehindert hat, ungeprüfte Meinungen dieses Gebietes nachzuplappern. Bei diesem Stand der Dinge scheint es mir oft, daß nur ein Wahnsinniger gegen so inveterierte Vorurteile anzukämpfen unternehmen kann . . .

[Der Leitsatz des R. Chanina]

Zuzugeben, daß unsere Weisen mit ihrer Unbekümmertheit um die rationale Formulierung, ihrem Vertrauen auf das lebendige

jüdische Leben und seine Instinkte den Zugang zum wahren Wege des Judentums nicht eben bequem, nicht eben alltagsgangbar gemacht haben.

So hat mich jahrelang ein Wort des R. Chanina irregeführt, das in den „Pirke Aboth" („Sprüche der Väter") steht. Es lautet: „Alles liegt in den Händen Gottes, nur die Gottesfurcht nicht." — Heute weiß ich, daß man diesen Satz nicht extensiv interpretieren, daß man „Gottesfurcht" nicht im Sinne „allgemeiner sittlicher Freiheit" verstehen darf. Auch nicht im Sinne einer „Liebe zu Gott" oder gar „Einung mit Gott", die dann (nach diesem Satze) in den Händen des Menschen, nicht in Himmelsgewalt läge. Sondern ganz knapp an den Wortlaut mußt du dich halten. Die „Furcht vor Gott", — nur sie ist es, von der R. Chanina sagt, daß sie nicht den Händen Gottes, sondern in menschliche Macht gegeben sei. Wenig? — O etwas Ungeheures, eine blendende Erkenntnis, nirgends sonst enthalten als hier. Überlege es doch nur ganz tief und fest! Du weißt, deine Gefühle entziehen sich deinem Regiment auf die entschiedenste Weise. Du kannst es wohl wünschen, dieses oder jenes Gefühl zu haben, nie aber fütterst du den noch so starken Wunsch auch nur zum schwächsten

Schatten eines lebendigen Gefühls auf. Du kannst wünschen, deine Freundin zu lieben, — wenn sie aber beginnt, dir gleichgültig zu werden, nützt dein Wunsch dir nicht das Mindeste. Weiterhin wünschest du sie zu lieben, liebst sie aber nicht. Oder du kannst wünschen, daß dir ein Mensch gleichgültig sei, du möchtest ihn hassen. Du liebst aber oder hassest oder bist gleichgültig ganz ohne Rücksicht auf das Gefühl, daß du in dir zu verspüren wünschest. — Und nun soll es doch ein Gefühl geben, das aus diesem Axiom ganz herausschlägt? Die „Gottesfurcht" soll davon und nur davon abhängen, daß du Gott zu fürchten, daß du das Gefühl „Gottesfurcht" zu haben wünschest? — Erschütternder Gedanke! Eine psychologische Entdeckung von unschätzbarer Tragweite! Und es ist so, wie der Satz des Rabbi Chanina sagt. In nüchterne Worte zerzogen ergibt er etwa: Gottesfurcht d. h. das Gefühl der Angst und Unsicherheit, die ein Ausdruck dafür ist, daß wir als endliche Wesen in einen uns ewig unbekannten, unendlichen Zusammenhang eingestellt sind, — dieses Gefühl ist etwas so Elementares, Ursprüngliches, der Menschennatur Eingeborenes, daß sich ihm niemand entziehen kann. Man kann es zwar absichtlich verdecken, übertäuben, zeitweilig

vergessen; aber sobald man nur will, stellt es sich wieder ein. Die „Konfrontierung mit dem Unendlichen“ wartet auf uns, sie ist immer bereit. Jeder Mensch kann, wenn er nur will, des „edlen Unglücks“ bewußt werden ; das ist aber auch das Einzige, was man auf dem Gebiet des Religiösen „kann, wenn man will“. Nicht weniger und nicht mehr. Gott zu lieben, dieses Unendliche, durch das man sich wehrlos bewegt, nicht bloß anerkennen, sondern auch dafür entbrannt sein, — das ist eine Forderung, deren Erfüllung nicht in unsere noch so gute Absicht gestellt ist. Aber daß man gegen Gott nicht blind sei, daß man sich nicht in den nüchternen Ablauf einer nur-menschlichen Berechnung, im engen Kreis von Heut und Morgen eingesponnen fühle, daß man das Außermenschliche zumindest als einer drohenden Gefahr, einer Unauflösbarkeit, eines Schrecklichen innewerde (wenn schon seiner höheren Ordnung nicht), — das ist allen, die es wollen (besser gesagt: die nicht dagegen wollen) gegeben. In diesem Sinne ist freilich Gegensatz des Gläubigen nicht der Skeptiker, der Atheist, — sondern: der Philister. Gott fürchten, ohne ihn zu lieben, — das grenzt ja an Atheismus, falls nur der Atheist ein Übermächtiges anerkennt. Er nennt es nicht Gott, sondern

Chaos, blinder Zufall, — das ist nur ein anderes Wort für seine Furcht. Es gibt diese Furcht, verbunden mit Mißtrauen (der eigentliche Atheismus), — und es gibt diese Furcht in demütiger abwartender Haltung (die Gottesfurcht des R. Chanina, timor castus bei Augustinus). Ohne alle Furcht jedoch, ohne Blick auf das Übermächtige, ohne überhaupt die Frage nach Vertrauen oder Mißtrauen zu stellen, nur auf sich und seine peinlichen Bedürfnisse eingerichtet, — so lebt der Philister. Und daß wir Philister nicht sein müssen, daß es von uns abhängt, nur von uns, ob wir so klein sein wollen oder nicht, — das ist der Sinn des Satzes von R. Chanina. In dieser Gnade, die er angibt, sind wir von vornherein, mit diesem Minimum von Unendlichkeitsgefühl sind wir an die transzendente Wahrheit angeschlossen, diesen kleinen Schritt haben wir auf dem Wege zur Seligkeit voraus, mit diesem Handicap zum Guten wurden wir geboren. Hier konstatiert das Judentum eine Erbunschuld neben der (gleichfalls im Judentum anerkannten) Erbsünde; das Christentum kennt nur die Erbsünde. Deshalb steht in der jüdischen Lehre neben den Worten in I Moses 8: „Das Herz des Menschen ist böse von Jugend an", auch der Satz des Morgengebetes: „Herr, die Seele,

die du mir gegeben hast, ist rein". Dieser Satz ist mir nur durch Hinweis auf R. Chaninas Ausspruch verständlich. — Die protestantische Kirche hingegen formuliert im schroffen Gegensatz zu diesem Ausspruch: Omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, h. e. sine metu dei usf.

[Gegen den Asymptotismus]

Faßt man diesen Ausspruch extensiv auf, dann kommt man allerdings in Gefahr, den ganzen sittlichen Wert eines Menschen von seiner „guten Absicht" abhängig zu machen. Dann „kann man alles, was man will". „Alles geht" ist das Lieblingssprichwort meines Tycho Brahe. Da es nun aber in Wirklichkeit doch nicht geht (ganz abgesehen vom äußeren Erfolg, — auch bloß innerlich geht es nicht und die „sittliche Tat", die man sich abzwingt, hat einen verzweifelt dünnen, asthmatischen Gesichtsausdruck, — man möchte sie watschen, so süß-falsch schaut sie drein), entsteht die Verlockung, die erste falsche Annahme durch eine weitere falsche Hypothese zu stützen. — Man fühlt nicht, was man fühlen will, trotz Kant, den die sittliche Souveränität im Menschen wie Erhabenheit des Sternenhimmels über ihm anmutete (Kant: Halb-

Entdecker des jüdischen Gedankens, — daher seine Attraktion auf jüdische Meister von Maimon bis Cohen — und die seines Schülers Schiller auf das ganze Ghetto). Die rebellierende Empirie beschwichtigt man neu-kantisch: nicht souverän also ist der Mensch, aber in unendlich fortschreitender Annäherung an das Absolute. Die typische Metapher dieser Annäherungstheorie ist die Asymptote, der ewig seinem limes sich entgegenbewegende irrationale Bruch. Treffendes Bild? Ich leugne es nicht. Die Asymptote, ewiges Nicht-Erreichen ihrer Kurve bei ewiger Verkleinerung des Abstands, porträtiert ja beide Elemente des Lebens: edles Unglück, dem man nicht beikommt, und unedles, das man mehr und mehr besiegt, — faßbare Arbeit bei gleichzeitig überirdischem Steckenbleiben. Und der Name „Asymptote" ist sogar von dem Steckenbleiben genommen. Dennoch liebe ich den „Asymptotismus" nicht. Allzuleicht wird er optimistisch umgebogen. Nicht, daß ewig ein Abstand bleibt, sondern daß dieser Abstand immer kleiner wird, tritt in den Betrachtungsvordergrund. Nicht, daß Gott und Menschenwerk ewig nicht zusammenkommen, wird beweint. Man freut sich über das (doch nur mathematisch vorhandene, nur scheinbare): „Näher, mein

Gott, zu dir". Selbst der Schmerz noch, daß der Näherungsweg nie zu Ende gegangen werden kann, findet seine behagliche Deutung: der Fortschritt dauert eben an, man wird nie fertig und daher ist das Leben nie in Gefahr, langweilig zu werden usf. — Hauptfehler des Bildes: es stellt das „Sich-Nähern" als eine göttliche Angelegenheit dar, trotz aller Vorbehalte des Nicht-Erreichen-Könnens, es reißt den Vorgang nicht energisch genug in zwei Dimensionen auseinander, in die der arithmetischen und geometrischen Progression. Arithmetisch gemessen, nach dem Metermaß ist zwar die Reihe $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16$ näher an Eins als die Reihe $1/2 + 1/4 + 1/8$. Versteht man aber die Reihen als geometrisch fortschreitend und ist klar, daß die Einheit eine willkürlich gewählte Größe ist, die man z. B. auch unter ein Mikroskop bringen und auf diese Art beliebig strecken kann, so zeigt sich, daß es auf dasselbe herauskommt, ob man vom ersehnten Punkte um $1/16$ oder $1/32$ entfernt ist, da der nächste Schritt immer nur die Hälfte des vorigen vorwärtsbringen kann, die Entfernung also immer unendlich bleibt, d. h. nur durch unendlich viele Schritte überbrückbar.

Klatzkin schreibt einmal („Hermann Cohens Philosophie des Judentums" im Cohenheft

der „Neuen Jüdischen Monatshefte“ II 15): „Die geschichtliche Entwicklung an sich darf nie als die Entwicklung der Sittlichkeit angesehen werden; es bleibt immer eine Distanz zwischen dem Sein als Sittlichen und dem Sein der Wirklichkeit; aber sie verringert sich auch immer mehr.“ — Ja, aber Klatzkin hätte dazusetzen müssen: „Die sich immer mehr verringernde Distanz bleibt doch immer und ewig unendlich“. Das sieht dann freilich anders aus. Dann ist es klar, daß die Annäherung bedeutungslos, scheinbar ist (ein Ziel in prinzipiell unendlichem Abstand ist keins), daß Gott nie auf die Erde heruntergebracht werden kann, daß es (im strengen Sinn des Wortes) kein „Gottesreich auf Erden“ gibt und geben wird. Die „Durchdringung“ des Irdischen mit Göttlichem, die „Diesseitsumformung“, die mir lange im Kopf herumgespukt hat (als Gegensatz zu christlicher „Diesseitsverneinung“ und heidnischer „Diesseitsfortsetzung“), begrabe ich hiemit endgültig. Es gibt zwar eine Diesseitsumformung, aber sie bezieht sich nur auf „unedles“ Unglück, macht also nur einen Teil des Judentums aus, gibt keine Gesamtcharakteristik.

Die Gefahr des „Asymptotismus“ liegt darin, daß man, wie Oskar Baum es in seiner schönen Romandichtung „Die Tür ins Un-

mögliche" ausdrückt, Tätigkeit mit Tat verwechselt. Oder Organisation mit Idee (Albrecht Hellmann, „Der Jude" 1917, Heft 3). Asymptotisten, — Leute, die sehr gefällig und wohltätig sind, um nicht kompromißlos sein zu müssen. Gütigsein ist so oft der raffinierteste Schwindel, ja oft nur ein schöner Name für „Feigheit". Ich wünsche mir immer, einem Menschen zu begegnen, der kühn und gütig zugleich wäre. Aber die Kühnen sind meist rücksichtslos, verantwortungslos, und die Gütigen ohne die letzte Segnung des Temperaments.

Es ist eben so, daß die „Einung mit Gott" nicht in der Ebene noch so anständigen Alltagslebens liegt. Das religiös Gute ist ein Herausspringen (Ekstasis), ein Wunder. Hier gibt es keine allmähliche Annäherung, nur die Ergriffenheit des ganzen Augenblicks.

„Doch dies erflog der eigne Fittich nie.
Da ward mein Geist von einem Blitz durchdrungen,
Der, was die Seel' ersehnt hatt', ihr verlieh."
(Dante, Paradies 33.)

[Die messianische Zeit]

Widerspricht aber das Gesagte nicht dem „Messianismus", der als zweifelloses Hauptelement des Judentums geradezu lehrt,

daß eine Zeit der Erfüllung, des Gottesreichs auf Erden kommen wird?
Es ist zu wenig beachtet worden, daß das Judentum zwei messianische Zeiten unterscheidet. Diese Sonderung entspricht der Sonderung von „edlem" und „unedlem Unglück", wie ich sie darstelle. (Vielleicht hat auch die Teilung des Messias in zwei Personen denselben tieferen Grund. — Der Talmud kennt zwei Messiasse, den Messias ben Joseph, der im Kampfe fällt, und den vollendeten Messias ben David.)
Wo nämlich der Messias als Erlöser von allem Übel, auch von dem edlen der Endlichkeit und des bösen Triebs, erscheint, da ist sein Kommen für das „Ende der Tage" verheißen, also für jene metaphysische Zeit, in der alle Zeit aufgehoben ist. — Wo aber die Messiaszeit als irdisch erlebbar gezeichnet wird, ist zugleich ihre Wirkung wesentlich bescheidener angegeben, auf Behebung des unedlen Unglücks oder sogar nur eines Teilunglücks beschränkt und ein von ihr charakteristisch verschiedenes „zukünftiges Leben" wird ihr gegenübergestellt. So Traktat Sabbath, Abschnitt 6: „Samuel sagte, es ist zwischen der gegenwärtigen und der messianischen Zeit kein anderer Unterschied, als daß der politische Druck, unter dem Israel bis dahin schmachtet, aufhört, denn

es heißt V Moses 15, 11: Es wird im Lande nicht an Dürftigen mangeln; übereinstimmend mit dem Ausspruch des Rabbi Chija, Sohn des Aba, welcher sagte: Alle Propheten haben bloß auf die messianische Zeit geweissagt, aber die Beschaffenheit des zukünftigen Lebens hat noch kein menschliches Auge geschaut, sie ist nur Gott allein bekannt.“ (Grünwald.)

Auch der Komplex des unedlen Unglücks ist eine unendliche Größe. Aber wie Gott gegenüber das Element der „Annäherung“ aus dem Bilde der Asymptote herausfällt, so gewinnt es hier an Sinn, obwohl es sich ja auch hier um „unendliche“ Annäherung handelt. Auch der Kampf gegen unedles Unglück kann nie zu Ende geführt werden, die späteren Etappen sind gleichsam proportional schwieriger, d. h. die Nähe des edlen Unglücks macht sich immer fühlbarer. Aber immerhin wird hier wenigstens ein sichtbarer Weg zurückgelegt, und man kann an einem bestimmten Punkte sagen, daß die bewältigten Mißstände gröber und grausamer waren als die noch zu bewältigenden, die freilich ihre mindere Dringlichkeit durch wachsende Kompliziertheit ersetzen. Wenn z. B. einmal die richtige sozialisierte Produktionsform der menschlichen Gesellschaft

gefunden und durchgesetzt sein wird, tritt ein nächstes Problem in den allgemeinen Gesichtskreis. Der Kampf um dieses neue Problem wird (bei minderer Wichtigkeit des Gegenstandes) nicht weniger Jahrhunderte brauchen als der um den Sozialismus. Verzweifelt? Aber genügt denn nicht, daß dieser Kampf eben minder wichtig, minder lebenswichtig sein wird? Darin liegt der ganze Fortschritt! Wenigstens für den objektiv rückschauenden Historiker ist dieser Fortschritt da, — den neuen Menschen jener Zeit mit ihren verfeinerten Bedürfnissen wird wahrscheinlich das neue Problem nicht minder dringlich erscheinen als die Sozialisierung ehedem. Immerhin: wir sind hier im menschlichen Gebiet, — hier gilt menschliche Schätzung, menschliche Rede, menschliches Maß. Anders, wenn Gott, edles Unglück, Religiöses in den Gesichtskreis tritt. Da entsteht einige Unordnung im Hühnerhof unserer Erkenntnisse, die Begriffe sind auf den Kopf gestellt, alles Menschliche wird Unsinn, Unwesentlichkeit, Paradox, Unreinheit, Frevel.

Ich gehe daran, die jüdische Fassung dieser Grundtatsache aufzuweisen.

Vierter Teil

Das Reich der Demut

(im Judentum)

[Die simchah schel mizwah]

Der Mensch im Wesentlichsten seines Seins ein nichtiges Instrument in der Hand Gottes, machtlos, richtungslos, würdelos, ohne die geringste Fähigkeit, aus sich selbst heraus das Gute zu wollen — diese gemeinhin als „Fortschritt des Christentums“ hingestellte Anschauung ist urjüdisch.

Das Rätsel: wie vereinigt sie sich mit dem eben als gleichfalls jüdisch erwiesenen Zutrauen in die Souveränität, die Indeterminiertheit des Menschen?

Es geht hier (wenigstens zunächst) nicht um das Problem der Willensfreiheit. Nicht ob der menschliche Wille determiniert ist, wird gefragt, sondern: wie weit der Einfluß des (determinierten oder nicht determinierten) Willens reicht. Und da ist klar: durch Entschluß kann wohl die äußere T a t, das richtige Verhalten geschaffen werden, nicht aber das als richtig erkannte G e f ü h l, z. B. Wohlwollen, Menschenliebe, Eros. Es steht in

meiner Macht, dem Bettler ein Almosen zu geben; es freudigen Herzens zu geben steht jedenfalls nicht in meiner Macht. Das Bewußtsein kann Motive für die Tat zeugen (ob diese notwendig oder nicht notwendig entstehen und wirken, ist die bekannte Streitfrage), — niemals aber zeugt es ein Gefühl. Es kann ein Gebot vermitteln, nie die simchah schel mizwah, die „Freude an der Erfüllung des Gebotes", die der Talmud für ebenso wesentlich hält wie das Gebot selbst.

Spontaneität des Tuns — vielleicht! Spontaneität des Fühlens ist uns jedenfalls versagt. Ein frommer Jude sagte mir einmal, als ich ihn hierüber ausfragte (sein Ausspruch charakterisiert einen Teil der heutigen Orthodoxie, — nicht ihre Idee): „Schon daß ich ein Gebot der Thora erfülle, ist mir Befriedigung und Freude". — Die Freude an der Pflichterfüllung darf aber nie mit jener Freude verwechselt werden, die ein Tun an und für sich hervorruft und die dann nur (gleichsam ex post) wie zufällig mit der Tatsache zusammenfällt, daß dieses Tun pflichtmäßig war. Ich kann mir also sehr wohl vorstellen, daß Beten eine tiefe Freude der Gottversunkenheit auslöst, daß es aus triebhaftem Drang aufsteigt. Und dieser Trieb nun, der den guten Weg geht, ist außerdem

Pflicht. Trieb und Pflicht haben sich geeint, das ist die wahre simchah schel mizwah, — das Gute quillt aus der Natur des Menschen. Höchste Gnade: dem Menschen ist Gutsein natürlich geworden. Nicht Freude am vorschriftsmäßigen Gebet, — sondern Freude am Gebet als solchem und dazu das Bewußtsein, daß Gott dasselbe will, was ich will. Welch rein bürokratische Freude dagegen diese Freude subaltern-religiöser Geister an vorschriftsmäßiger Gebet- und Wohltätigkeitsmaschinendrehung! — Zwar ist es nicht undenkbar, daß durch langes Training, Gewohnheit usf. Surrogatgefühle entstehen. Daß man dazu abgerichtet wird, die Freude an einer Tat, die nebstdem in der Richtung der Pflicht liegt, mit der musterknabenhaften Freude an der bloßen Tatsache, daß man eine Pflicht erfüllt, zu verwechseln. Dies scheint der Sinn Försterscher Tugenderziehung wie auch militärischen Drills u. ä. zu sein. Neben einem ehrlich und natürlich gewachsenen, durch Willensentschluß unerzwingbaren Gefühl darf sich aber solch ein Treibhausprodukt gar nicht sehen lassen.

[Die drei Ebenen der guten Tat]

Primitive, kaum bestreitbare Erfahrung, — gleich hinter der Eingangstür in die ethische

Welt zu machen. Wie kommt es, daß doch nicht jeder sie macht?
Wie kommt es, daß nicht jedem offenbar sind die drei Ebenen, in denen das Gute getan wird? — Nämlich:
Erstens: die Ebene der äußeren Ehren oder sonstiger Vorteile. Also ohne Intention auf das Gute.
Zweitens: die Ebene, in der das Gute gewollt wird. Also Intention, gehorsam dem kategorischen Imperativ Kants, der gefühlten Pflicht. Die Religion sagt: „Aus Gottesfurcht“. Gottesfurcht ist natürlich nicht abergläubische Angst vor irgendeiner Bestrafung, Hoffnung auf Lohn (sonst bewegten wir uns noch auf Ebene eins), — sondern Wachsein, Horchen auf die innere Stimme der Unendlichkeit, Konfrontation mit dem Unendlichen (der Satz der R. Chanina!).
Lange dachte ich: diese reine ungetrübte Intention, das Gute zu tun, genügt durchaus, — diese Selbstüberwindung des sittlichen Menschen, wie sie in allen Moralen gelehrt wird, ist steilster Gipfel des Daseins und als „werkheilig“ kann nur jener bezeichnet werden, der gute Werke in unlauterer Nebenabsicht verrichtet. Heute (nach vielen Leiden, deshalb erlittenen) weiß ich den um vieles tragischeren Tatbestand: Jeder Sieg, den ich über mich erkämpfe, ist zugleich eine

Niederlage, die ich mir beibringe. Ich gegen Ich. Kommt es da überhaupt nur zum Kampfe so ist „Ich“ schon der Geschlagene. Freilich auch Sieger. Aber auch der Geschlagene. Das muß man gefühlt haben, um zu wissen. Wahrhaft gültig geschieht das als gut Erkannte nur dann, wenn es aus tiefster Triebnacht des Menschen hervorbricht, über die er keine Gewalt hat. Wahrhaft Gutes geschieht nur dort, wo die Natur selbst zur guten Liebe wird.

Eine kleine Geschichte, eine Lebenserfahrung. Nicht meine eigene, nicht das Haupterlebnis, das mich den Weg zur dritten Ebene geführt hat oder führen wollte (dieses Dunkle möge anderwärts Gestalt gewinnen), — nein, eine kleine Nebenbereicherung meiner Einsicht tut hier denselben Dienst. Ich verdanke sie einem Bekannten, der (was für diese Geschichte wichtig ist) als sehr hilfsbereiter Mensch einen guten Ruf genießt, — und das mit Recht. Er erzählte einmal das Folgende: „Ein guter alter treuer Freund stellt sich eines Tages bei mir ein. Er kommt aus einer fremden Stadt, ich habe ihn jahrelang nicht gesehen, nur in herzlichen, ehrlich herzenswarmen Briefen den Zusammenhang mit ihm aufrechterhalten. Er hat wichtige Geschäfte in unserer Heimatstadt zu besorgen. Da ich weiß, daß er

arm ist, lade ich ihn ein, bei mir zu wohnen. Ich tue das sonst niemals. Man kann alles von mir haben, nur gerade dies nicht. Denn meine Wohnung ist recht klein, ich arbeite tagsüber angestrengt in meinem Geschäft, und bin ich zu Hause, so fühle ich das allerdringendste Bedürfnis, allein zu sein und die wenigen Mußestunden meines Daseins ohne Bedacht auf andere nur für mich einzurichten. Mich innerlich und äußerlich auszustrecken gleichsam. Diesmal aber durfte ich keine Rücksicht auf mich nehmen. Es gab zwar damals noch keine Wohnungsnot in der Stadt, Hotelzimmer genug waren zu mieten. Aber mein Freund ist viel zu stolz, um etwas anzunehmen, was Geldwert hat. Nur eine Einladung in meine Wohnung konnte er nicht ablehnen, ebensowenig wie ich ihr ausweichen konnte, denn das ist ein Freundschaftsdienst, in Geld nicht auszudrücken. Meine Pflicht stand also unumgänglich fest, um so mehr als die Angelegenheit, die mein Freund hier zu regeln hatte, außer ihrer privaten Seite eine für die Allgemeinheit bedeutsame Ansicht zeigte. — Mithin Einquartierung. Und nun folgen quälerische Tage für uns beide. Die Freundschaft hält uns zwar zusammen, leidet keinen Schaden, auch weiterhin nicht, dazu ist die Sache viel zu kleinlich und ich erzähle sie

auch nur gewissermaßen als Gleichnis für Größeres. Aber das Leben, das nackte Leben wird beinahe unmöglich. Mein Freund, dem die Sache vielleicht ebenso peinlich ist wie mir (wir sprechen nie darüber, anfangs nicht, weil der gute Vorsatz uns noch vorwärts treibt, später aus Scham nicht mehr), mein Freund möchte mich beileibe nicht stören. Er macht sich fast unsichtbar. Er verlangt nicht den geringsten Handgriff von Bedienung, er übertreibt es und bedient womöglich noch mich. Er lehnt es ab, mit mir zu speisen. Dadurch aber ruft er nur endlose Debatten hervor, die schließlich in Zank überzugehen drohen. Ich muß ihn zwingen, eine einfache Mahlzeit in meinem Zimmer anzunehmen, ich muß ihm verbieten, sich durch Mitbringen teuerer Desserts zu ruinieren und den ganzen Sinn meiner Bewirtung ins Gegenteil umzudrehen. Schließlich will er mir die Stiefel putzen. Ich reiße sie ihm aus der Hand, muß zu diesem Zweck täglich eine Stunde früher aufstehen als sonst. Je weniger er mich beunruhigen will, desto mehr tut er es. — Seine Angelegenheit schleppt sich, sie wird noch einige Tage, vielleicht Wochen in Anspruch nehmen. Ich mache die heroischsten Anstrengungen, meinen Gram darüber hinunterzukämpfen, immer nur das freundlichste, freundschaft-

lichste Gesicht zu zeigen. Es gelingt mir auch. Keine Bruchstelle zeigt sich an der Porzellanoberfläche meines Benehmens. Aber meine Seele ist unglücklich, vom kleinen Anlaß weg springt sie in das große Problem: Wie ist es möglich, daß man etwas, was man als fraglose Pflicht erkannt hat, so ungern tut, — warum gibt Gott es zu, daß dieser Widerwille bleibt, warum läßt er ihn nicht dahinschmelzen, aus Anerkennung unseres gottwohlgefälligen Entschlusses, unserer Ausdauer in diesem Entschluß? Warum hilft Gott nicht? — Und Gott hilft nicht, bis zum Ende nicht. Das Ende ist eine kleine Szene, voll von jener „Dämonie des Alltags", die immer aufzutreten scheint, wo man eine Zurechtweisung verdient. Ich habe meinem Freunde angeboten, mein Badezimmer zu benützen. Aus lauter Angst, weder mich noch mein Dienstmädchen in unserer Bequemlichkeit zu behelligen, tut er es zu einer Zeit, da noch alles in der Wohnung schläft. Nun hat mein Badeofen einen vertrackten Mechanismus, den man kennen muß, will man nicht Unheil anrichten. Mein lieber Freund hat niemanden gefragt, öffnet unschuldig den Hebel „Kalt" und nun prasselt die Douche los, nie wieder einzuhalten. In armdicken Strähnen bricht das Wasser aus der Wand, wie der Unglücks-

mensch durch weitere Drehung einzuhalten sucht. Es ist alles vergeblich. Er muß mich wecken. Da gibt es schon eine richtige Überschwemmung, deren Ausbreitung nur noch eben vom eilig herbeigerufenen Hausmeister verhindert wird, indem er die Wasserleitung des ganzen Hauses abstellt. Ich habe große Mühe, meinen Freund über den Schaden zu beruhigen, den er gestiftet hat. Es wird mir durch diesen Vorfall nicht eben leichter gemacht, das als richtig Erkannte durchzuführen. Unbeschreiblich ist meine Wut, — vor allem darüber, daß ich Wut habe, bin ich wütend.

Endlich ist die öffentliche Angelegenheit geordnet, mein Freund reist ab. Und das Seltsamste: als ich von der Bahn heimging, hatte ich zwar das Bewußtsein, daß ich anders nicht hätte handeln können und daß ich ein zweitesmal in derselben Situation genau so handeln müßte, — und dennoch gleichzeitig das Gefühl, daß ich alle diese Tage über in einer großen Sünde gelebt hatte, weil mir das Gute, das ich tat, nicht zur Freude geworden, weil es deutlich Widernatur geblieben war. Und ich verachtete mich Schuldlos-Schuldigen mehr als jemals." — Ohne auf die Schlußfolgerungen dieser Anekdote einzugehen, stellen wir für die Zwecke unserer Untersuchung fest, daß die

dritte Ebene guten Tuns nur jener erreicht, für den das als pflichtgemäß Erkannte mit dem, was er begehrt, in Eins verschmilzt. Der Tugend nicht trägt wie eine Bürde, auch wie eine liebgewordene Bürde nicht, — sondern wie einen leichten Kranz oder als mächtige Aureole seines Wesens.
Dieses In-Eins-Schmelzen von Pflicht und Natur liegt außerhalb menschlicher Willkür. Noch so heftiger Wunsch führt es nicht herbei. Es kommt als ein Geschenk Gottes, als „Gnade". Der Schauplatz, auf welchem dieses Geschenk empfangen wird, ist freilich das Ich und insofern mag man Sinn in der Lehre finden, daß der Weg zu Gott durch das Ich führt. Nur ist es ein Weg, auf dem man nicht schreiten, auf dem man nur stehen und warten kann. Hier ist die Stelle, an der dem Menschen die Leere seiner „sittlichen Willensfreiheit" klar wird. Denn alle menschliche Willensanspannung bringt es ja doch nur zu einem „du sollst", zu dürr liebloser Pflichterfüllung, die, vom Mutterboden des Lebens abgeschnitten, nach entsetzlichen Qualen am Ende meist auch noch ihr Ziel verfehlt. Als Lohn ihrer vom Willen gespornten, mühsam dem Anders-Veranlagtsein abgeknauserten Guttaten bringt sie — Einsturz und Trümmer des ganzen gutwerklichen Gebäudes.

Welch ein Witz des Schicksals (er fiel mir bei einem Aufenthalt in Königsberg in die Augen), daß das zentrale Viertel der Kant-Stadt „Löbenicht" heißt. „Lebe nicht" — so hat Gott mit der ihm eigentümlichen Ironie den kategorischen Imperativ kurz glossierend abgelehnt.

[Das Judentum — werkheilig?]

Wer sich in der zweiten Ebene guten Tuns genügen läßt, ist „werkheilig". Ihm fehlt das Erlebnis der höheren, der dritten Ebene, das gedanklich formuliert, zwei verschiedene Ideen umfaßt, die natürlich eine gefühlsmäßige Einheit bilden. Erste Idee: daß alles Gute minderen Ranges ist, wenn es aus Gottesfurcht ohne Freude, ohne „Liebe zu Gott" entspringt. Die andere Erkenntnis: daß diese Liebe nicht kommandiert werden kann, daß es hier kein „du sollst" mehr gibt, daß alles Letzte abhängt vom freien Geschenk der Gottheit, von der Gnade, die, ins Herz gesenkt, den seligen Menschen überwältigt.

Ich werde mich nicht zur Abgeschmacktheit verleiten lassen, hier erst nachweisen zu wollen, wie sehr die „Liebe zu Gott" und ihr Vorzug vor dem bloßen „Respekt" vor Gott im Wesen des Judentums lebt. Wiewohl es scheinen mag, daß es auf diesem Gebiete

nichts Selbstverständliches, nichts Überflüssiges gibt. Das Christentum gleicht eben der jüngeren Schwester, die durch vornehmes Auftreten die allgemeine Aufmerksamkeit so sehr auf sich vereinigt, daß man auch die Vorzüge der älteren an ihr und nur an ihr bemerkt. Hat doch neulich in der konstituierenden Nationalversammlung der Tschechoslowakei ein „gebildeter" Mann, Advokat, Antiklerikaler sogar, ohne Widerspruch des Hauses vorbringen dürfen, daß der Fortschritt des Christenstums gegenüber dem Judentum in dem christlichen Satze „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" liege. (Dieser Satz steht im dritten Buche Moses, Kap. 19.) — Es kann sich also wohl auch einmal das Ungeheuerliche begeben, daß man dem Judentum die „Liebe zu Gott", die sein Kern ist, absprechen wollte, trotz des Prophetenwortes „Liebe verlange ich und nicht Opfer" (Hosea 6, 6) und aller gleichsinnigen Schriftstellen, trotz des Chassidismus, dessen enthusiastische Welle aus der Erlebnis-Tiefe kam, daß man „Gott nur in Freude dienen könne", trotz des „Liedes der Lieder", dessen Aufnahme in den Kanon der heiligen Schriften ein Dokument der ungeheuersten Liebesgenialität aller Zeiten ist. Denn daß man diese Liebe von Hirt und Hirtin, die eine „Flamme Got-

tes" ist, in der aber zugleich wahrhaftigste Resonanz der Körperlichkeit mitschwingt, zu tiefst als Heiligtum, als „Diesseitswunder" verstand, daß man sie in einem großen Augenblick der Erleuchtung, der offenbarsten Gnade als Symbol des Liebesverhältnisses von Gott und Seele, Gott und Israel nahm, daß diese Deutung Identifizierung wurde, die Identifizierung Glauben, der Glauben Tradition, — wahrlich, dies alles mußte schon ein Werk jüdischer Intuition sein (ähnlich wie Gustav Mahlers Musikwelt), um verkannt und auf keine Weise zum Wesen des Judentums in Beziehung gesetzt zu werden. Jedem andern Volke hätte eine solche im erhabensten Sinne erotische Heldentat einen ewigen Ruhmestitel gebildet, hätte ihm gegenüber eine Verdächtigung, als sei es lieblos, wisse nicht, richtig, nicht göttlich zu lieben, geradezu absurd erscheinen lassen. —

Doch ich lehne es durchaus ab, eine Apologi- zu schreiben gegen die unsichtbare Sippe schaft von Nichtwissern und Heuchlern, die uns auf unserem Leidenswege umgibt. — Nur seiner spaßhaften Kasuistik wegen stelle ich ein Talmudzitat hierher, das mit intimem Feingefühl die Rangordnung des Guten behandelt. Es heißt da: „Man muß sieben Arten von Frommen unterscheiden:

— 1. die, welche Gottes Willen aus irdischen Beweggründen erfüllen, 2. die, welche sagen: Warte ein klein wenig auf mich, ich habe eben noch ein gutes Werk zu verrichten, 3. die, welche mit ihren Köpfen gegen Mauern rennen, um den Anblick eines Weibes zu vermeiden, 4. Amtsheilige, 5. die, welche ihre Bekannten beschwören, ihnen doch noch einige Pflichten zu nennen, die sie erfüllen könnten, 6. die, welche fromm sind, weil sie Gott fürchten, und 7. die, welche fromm sind, weil sie Gott lieben."

Wie steht es nun aber mit dem andern Gedanken, daß diese Liebe nicht kommandiert werden kann? Die dritte Ebene preist nicht nur die „Liebe zu Gott" als unvergleichlich höchsten Wert, sie stellt ihn gleichzeitig als durch guten Willen unerzwingbar, als auf irdischem Wege unerreichbar dar. Ist auch diese Einsicht jüdisch? Wird nicht vielmehr allgemein das Gegenteil behauptet? Wird nicht das Judentum als starre „Gesetzesreligion" hingestellt gegenüber christlichem „Lieben und Verzeihen"? (Nebenbei bemerkt: „Gesetz" ist eine falsche Übersetzung für „Thora", was „Lehre" heißt, — so stammen viele Irrtümer über das Wesen des Judentums aus einem schlechten Vokabular.) Verlangt nicht das Judentum mit

den vielen „du sollst“ des Pentateuchs strikte Befolgung der Gebote, versteigt es sich nicht zu dem (nach dem Vorhergesagten ganz widersinnigen) „du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen“ (du sollst — lieben, hölzernes Eisen!), während das Christentum, und nur das Christentum, um so vieles unabstrakter, wärmer, lebensnäher die Schwäche und Sündhaftigkeit des Menschen, die Makelhaftigkeit und Gnadebedürftigkeit alles Irdischen sieht? Ist nicht das Judentum der kalte unlebendige Prügelmagister und das Christentum Pulsschlag des fühlenden Erlöserherzens? Ist am Ende nicht die scharfsinnige Dialektik des Paulus im Recht, die das jüdische Gesetz nur darum gegeben sein läßt, damit es die Seelen in Schrecken versetze und ihnen die Unmöglichkeit, es zu erfüllen, vorführe, so daß wir dann mit verdoppelter Inbrunst den Ausgang ins Übernatürliche, den Glauben suchen müssen („denn was durch das Gesetz kommt, ist Erkenntnis der Sünde“ Römer III 20, V 20, VII 7 usf.)? Ist nicht gerade das die Sünde des Judentums (man kann ähnliches oft genug lesen), daß es sich halsstarrig „dem Heiland verschließt“ und mit „Pharisäerhochmut“ davon überzeugt ist, die Absicht des Menschen, nicht zu sündigen, genüge, um vor Sünde zu schützen?

Man möge beruhigt sein. Das Judentum, das von seinen Angreifern wie leider auch von seinen Verteidigern nicht selten auf diese Ebene flacher Selbstgenügsamkeit herunterlizitiert wird, ermangelt der (angeblich nur christlichen) Einsicht in die naturgegebene, auf natürlichem Wege unabstreifbare Sündhaftigkeit nicht, es hat diese Tiefe und es hat überdies die noch viel unausdenkbarere, dem Christentum ganz fremde Tiefe, daß bei allem „edlen Unglück" dennoch und in völlig tragischer Verflochtenheit die Front gegen das „unedle Unglück" dem Menschen diktiert bleibt.

Zur Erkenntnis menschlicher Sündendeterminiertheit im Judentum könnten Autoren, die gelehrter sind als ich, viele hundert Belege aus jüdischem Schrifttum anführen*. Indes genügt ja der einzige Hinweis auf Psalm 130: „Wenn du willst Sünde zurechnen, wer könnte vor dir bestehen! Doch bei dir ist die Vergebung." Oder auf die berühmte Verheißung des „neuen Bundes" bei Jeremia (31), oder auf Psalm 103 oder die schon zitierte Stelle des Traktats „Abodah

---

* Lange nach Niederschrift dieses Kapitels fand ich eine Zusammenstellung in dem ausgezeichneten Essai „Das Sündenbewußtsein" von Dr. J. Wohlgemut. — „Jeschurun" VI, 430 ff. Zeitschrift des orthodoxen Judentums.

Sarah" über die Tageseinteilung Gottes: „Während der zweiten drei Stunden richtet Gott die Welt. Da er aber sieht, daß alle Menschen die Verdammnis verdient haben, steht er auf vom Stuhle der Gerechtigkeit und setzt sich auf den Stuhl der Barmherzigkeit." Oder auf das tägliche Morgengebet: „Nicht auf unsere Verdienste gestützt richten wir unsere Gebete an dich — vielmehr im Vertrauen auf deine große Barmherzigkeit. Was sind wir? Was unser Leben? Was unsere Guttat?" Oder auf die vielen Gebete des Versöhnungstages, in denen Gott immer wieder als „Gott der Verzeihungen" angerufen wird und in denen es Stellen von vernichtender Kraft gibt wie: „Was können wir vor dir geltend machen, o ewiger Gott und Gott unserer Vorfahren! Alle Helden selbst sind dir ein Unding, große Männer ein Nichts, die Weisen gedankenlos und die Verständigen ohne Verstand", oder mit exaktestem Hinweis auf die Notwendigkeit göttlichen Gnadenbeistandes: „Möge es dein Wille sein, o Herr, daß ich nicht mehr sündige" (Letteris I 264). — Besonders schön und deutlich drückt sich im 51. Psalm das Bewußtsein aus, daß Gott gewissermaßen den ersten Schritt tun, den Grund legen muß, damit das Gute aus der „Wahrheit im Innern" komme, aus dem

Sein hervor, nicht gegen das Sein (wobei ja der Mensch immer noch böse bliebe, — ein Gutes tuender Bösewicht): „Verlangst du doch Wahrheit im Innern, so tue mir denn im verborgenen Herzen Weisheit kund! Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde; wasche mich, daß ich weißer werde als Schnee . . . S c h a f f e m i r G o t t e i n r e i n e s H e r z u n d b r i n g e i n m i c h e i n e n n e u e n g e w i s s e n G e i s t . . . Verwirf mich nicht von deinem Angesicht und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir. Erfreue mich wieder mit deiner Hilfe und stütze mich mit einem Geiste der Willigkeit . . . Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund deinen Ruhm verkünde, usf." — — — Der Talmud lehrt in demselben Geist (Traktat Kidduschin, zitiert nach Wünsche „Der bab. T. in seinen hagg. Bestandteilen"): „R. Simeon ben Lewi sagte: Der böse Trieb bemächtigt sich des Menschen alle Tage und will ihn töten, wie es heißt Psalm 37, 12: „Denn der Frevler lauert auf den Gerechten und sucht ihn zu töten" und wenn d e m M e n s c h e n d e r H e i l i g e , g e b e n e d e i t s e i e r ! n i c h t b e i s t ü n d e , s o k ö n n t e d e r M e n s c h d e m b ö s e n T r i e b n i c h t b e i k o m m e n, wie es daselbst im 33. Vers heißt: „Gott läßt ihn nicht in seine Hand geraten". — Noch andere Belege: Wenn Rabbi

Elieser an folgenden Vers kam, fing er an zu weinen, es heißt nämlich I Moses 45, 4: „Die Brüder konnten ihm nicht antworten, denn sie waren vor ihm erschrocken.“ Die Brüder konnten auf die Zurechtweisung eines Menschen nicht antworten, um wieviel weniger werden wir, auf die Zurechtweisung Gottes antworten können! Rabbi Ami fing an zu weinen, als er an den folgenden Vers kam: „Suchet den Herrn, ihr Unterdrückten im Lande, die ihr seine Rechte haltet, suchet Gerechtigkeit, suchet Demut, vielleicht werdet ihr geborgen am Zorntage des Herrn“ — Zephanja 2, 3 — er sprach nämlich: alles dieses sollten sie tun, und dennoch heißt es bloß „vielleicht“. Rabbi Jochanan fing an zu weinen, als er an den folgenden Vers kam, es heißt nämlich Hiob 15, 15: „Gott trauet seinen Heiligen nicht, die Himmel sind ihm nicht rein genug!“ Wenn er seinen Heiligen nicht traut, wem wird er dann trauen?“ (Chagiga, Abs. 1) — „Rab Chisda sagte: von dem Hochmütigen spricht Gott: wir zwei können nicht zugleich in der Welt wohnen“. (Sotah, Abs. 1) — „Denjenigen, der sich selbst demütigt, erhöht Gott, und denjenigen, der sich selbst erhöht, demütigt Gott. Wer der Herrschaft nachstrebt, vor dem entflieht sie; wer ihr aber ausweicht, dem kommt sie ungesucht.

Wer die Zeit drängt, der wird von ihr verdrängt; wer aber der Zeit nachgibt, der wird von ihr begünstigt" (Erubin, Abs. 1). Das sind einige Proben aus dem nach unentwegter Ansicht christlicher Theologieprofessoren „werkheiligen" und „werkstolzen" Talmud.

Ich stehe hier an einem der wichtigsten Punkte meiner Untersuchung. Ein viele Gelehrtengenerationen altes, mit Behagen verbreitetes und gern geglaubtes Vorurteil gilt es zu zerstören: das Vorurteil, daß das Judentum im Wesen unmetaphysisch, rational sei, eine in der Hauptsache auf Organisation und soziale Verbesserung gerichtete Apothekeranschauung, eine Art verklärter Sozialhygiene, mit ein paar altertümlichen sinnlosen Zeremonien herausgeputzt, die Disziplinarordnung einer kosmischen Besserungsanstalt. Selbst Solowjeff hat sich bei seiner im Ganzen sympathischen Darstellung der jüdischen Idee von der Einseitigkeit nicht ferngehalten, die „in Tatendrang, praktischem Materialismus" u. ä. den Sinn des Judentums erschöpft findet. Und ein jüdischer Theoretiker jüdischer Religiosität — Benzion Kellermann — schrieb neulich, als sei es die selbstverständlichste Sache der Welt: „Das wahre Leid ist stets das soziale Leid" . . . So wird intra muros

et extra gesündigt und — unsere Seele, die Seele unserer Jugend bleibt sehnsüchtig, erschöpft, nach Labung ausspähend am Weg liegen, fällt schließlich der christlichen Propaganda anheim, die in Strindbergkulissen, Tolstoitagebüchern, Parsifalriten, in Malerei, Lyrik und Legende mit Übermacht andringt.

Ist es etwa erstaunlich, unbegreiflich? — Die falsche Lehre, daß im Judentum nur die sozial-reformerischen Seelentriebe Auswirkung finden können, muß jedes junge Herz am Judentum irrewerden lassen, sobald es in seinen ersten ernsthaften einsamen Lebenskonflikt gerät. Es will ja, was es soll, — nur kann es nicht, nur fühlt es die Insuffizienz seiner guten Absichten, die tiefere Wertlosigkeit der gegen die Natur hervorgestotterten Guttat. Wie, und die Religion weiß von all dem nichts? Gerade über diese wichtigste allerwahrhaftigste Angelegenheit hat sie nichts zu lehren gewußt? In solchen Momenten des grausigen Einblicks in die Tiefe weicht dem Unglücklichen das Trugbild des in der Schule oder, wenn's gut geht, aus Kantiaden abgelernten Judentums von der Seite und ein anderes kennt er nicht. — Mit salbungsvollen Predigten, harmonischem Augenrollen, mit Humanitätsmittelmäßigkeiten eines Bäck und Lazarus,

mit dem Orgelklang der liberalen Reform ist da nichts getan. Aber ebensowenig mit jener Abart von Orthodoxie, in deren bürgerlich-philiströsem Friedens- und Wohlstandsbild der Zylinder als Symbol beinahe ebenso unentbehrlich ist wie der silberne Sabbathleuchter (diese Kombination sah ich sogar schon in ein „Bilderbuch für unsere Kleinen" eindringen). — Immer wieder staune ich über die Ahnungslosigkeit unserer Lehrer und Führer, die ganz überrascht sind, wenn ich ihnen verrate, daß die Besten unserer Jugend, unsere Intellektuellen, unsere Liebenden aus Überzeugung zum Christentum hintendieren, weil ihnen die Art, in der heute Judentum und jüdische Religiosität (ich meine: dem Inhalt nach, von Form rede ich hier nicht) dargeboten wird, einfach nichts sagt. Die „Lehrer" glauben es nicht. Für sie wird man immer noch nur eines guten Postens wegen Christ. Daß das Christentum, von den ehrlichsten tiefsten Seelen wie Pascal, Novalis, Kierkegaard, Amiel, Dostojewski, Claudel u. a. weitergesponnen, einen übermächtigen Reiz gerade auf die Allerwahrhaftigsten unter uns ausübt, daß es durch scharfsinnige Systematiker wie Eucken, Troeltsch, Scheler eine Renaissance erlebt und als Antwort auf alle moralischen Sehnsuchtsfragen der Gegen-

wart ausgebildet wird, — davon ahnen unsere „Lehrer" nichts. Wir können der neuchristlichen Kunst, der neuchristlichen Philosophie nichts Gleichwertiges an Ernst und Heutigkeit entgegenstellen. Unsere alten Weisen könnten es wohl, — man müßte sie nur in den Worten, in den Terminologien und Problemstellungen des modernen Menschen reden lassen, müßte sie mit heutigen Worten fragen und um die Antwort hätte ich dann keine Angst. Aber auch durch den Zionismus ist dies bisher nur andeutungsweise, fragmentarisch geschehen. So ist die Situation. Unglaubliche Ignoranz, verbunden mit der wirklich schweren Zugänglichkeit und Verwahrlosung des jüdischen dogmatischen Gartens, treibt unsere Verzweifelnden in das Kaffeehaus des Neuchristentums. Dort wird eine Liebe gelehrt, die zu nichts verpflichtet, eine verwaschene Allmenschlichkeit, die niemals auf die Probe gestellt werden kann, ein leerer Radikalismus, dessen Gehalt an persönlichem Eigendünkel man lieber nicht nachprüft. Die christliche „Negation des Diesseits" kann leicht in der „Negation alles Bestehenden" wiedererkannt werden, mit der man verantwortungslos revolutionierend die Stunden kürzt. (Eben wird eine neue Zeitschrift angekündigt, die einfach „Der Gegner"

heißt.) Und mit Hilfe der (falschen) Theorie, daß im Judentum „keine Gnade" ist, und der (ebenso falschen) Annahme, „nur durch Christus sei diese Gnade zu erlangen", kann vielerlei aufgebaut werden: für achtenswerte selbstquälerische Anstrengungen, doch auch für Pose und Unwahrhaftigkeit ist Platz genug.

Es ist selbstverständlich, daß in der ungeheuren jüdischen Religionsliteratur nicht überall die eben erkannten Grundansichten durchleuchten. Diese Literatur ist, ganz abgesehen davon, daß in ihr wie in allen Literaturen, Köpfe verschiedenen Ranges tätig waren, durchwegs mit einer sehr großen Sorglosigkeit gegenüber dogmatischer Formulierung geschrieben, weitab von der Schachteltechnik aristotelischer Logik. Sie umfaßt viele Gegensätze und das beständige Ausgleichen dieser Gegensätze ist ja recht eigentlich ihr Leben, fühlbar allen jenen, aber nur jenen, die in ihr leben.
Von jüdischen Schriften sind es hauptsächlich einige Apokryphen, die sogenannte Chochma-Literatur, die in nüchtern moralisierender Tendenz menschliche Autonomie betonen, menschliches Gnadenbedürfnis kaum zu kennen scheinen. So die Sprüche des Jesus, Sohnes Sirachs (Kap. XV 11ff.,

XXI 11: „Wer das Gesetz beobachtet, hat seinen Trieb in seiner Gewalt“). Ein blutleeres, schon halb stoisch-hellenisiertes Judentum. (Emil Zittel „Die Entstehung der Bibel“ über die sogenannte „Weisheit Salomos“: „Dieses Buch bekundet schon eine vollständige Vermischung der hebräischen Weltanschauung mit der griechischen Philosophie“.) Kant antizipierend tritt im sogenannten „vierten Makkabäerbuch“ ein Vernunftswille auf: „Unser Gesetz sagt: Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, noch alles, was deinem Nächsten gehört, — so gibt es die Überzeugung, daß der Vernunftswille imstande sei, die Begierden zu beherrschen, sowie alle Triebe, welche die Gerechtigkeit hemmen.“ — Hier ist freilich von der metaphysischen Tiefe des Bathseba-Psalmes nichts mehr übrig geblieben. Das „vierte Makkabäerbuch“, das (nach Graetz) „in einer hellenistischen Gemeinde (etwa Antiochien) unter Juden griechischer Bildung und griechischen Geschmacks“ verfaßt wurde, ist ein deutliches Symptom jener Assimilation an das Heidentum, die das Unendliche, das Unfaßbare aus dem Judentum wegradiert. Diese religiöse Assimilation geht immer mit kultureller Assimilation Hand in Hand. Der halbassimilierte Deutschjude Graetz applaudiert

dem seelenverwandten Griechenjuden. Die religiöse Feinfühligkeit der jüdischen Entwicklung aber war offenbar anderer Meinung. Denn ich finde nicht, daß solche Epigonenprodukte irgendwelchen Einfluß auf die jüdische Tradition genommen haben. Der Talmud scheint diese Mittelmäßigkeiten ganz links liegen gelassen zu haben. Er ist selbst dort, wo er irrige, häßliche, kleinliche Sätze aufbewahrt, selbst dort, wo er mir unlesbar, unleidlich wird (das gibt es), selbst dort größer, kraftstrotzender, farbiger, zumindest paradoxer als dies graue Philistertum, das eigens für unsere entsetzlichen Volksschullesebücher verfaßt scheint.

[Rabbi Elijahu Gutmacher]

Deutlicher als alle Debatte mag ein gelebtes jüdisches Leben erweisen, wie tief im Judentum die volle Einsicht verankert liegt, daß Gutes-Tun Menschensache, Gutes-aus-Liebetun-können aber göttliche Sache ist. Das Leben Rabbi Elijahu Gutmachers, erzählt nach S. L. Zitrons Mitteilungen in Bubers Monatsschrift „Der Jude“ II/5. Gutmacher (1796—1874), studierte an der Jeschiwa (Talmudhochschule) des berühmten R. Akiba Eger in Posen und wurde bald dessen Lieblingsschüler. „In seiner frühesten Jugend war er ein ausgesprochener

Mönchstypus; immer abgesondert, immer allein. Von seiner Kindheit an wanderte er in Schlesien von Jeschiwa zu Jeschiwa, überall Thora lernend, überall Gott dienend, sich in der Aboda übend. Auf seinen Wanderungen studierte er die Leute, lernte das Leben kennen und bemühte sich, es zu begreifen. Dieses Studium wirkte auf den jungen Gutmacher zwiefach: einerseits machte es ihn weich und zugänglich für menschliche Leiden, andererseits stieß es ihn von der Menschheit ab, indem er zur Erkenntnis kam, der größte Feind und Bedrücker des Menschen sei niemand anders als der Mensch. Das führte dazu, daß er nicht suchte, Freunde zu erwerben, daß er der Gesellschaft von Bekannten möglichst auswich, die Einsamkeit liebgewann, die Menschen floh und sich nur mit der eigenen Seele unterredete." (Zitron.) — Durch die Lektüre des „Sohar" angeregt, entwickelte er eine eigenartige Philosophie des Judentums, die Zitron folgendermaßen darstellt: Nach dem ursprünglichen Schöpfungsplane sollte der Mensch das Ebenbild des Unendlichen sein. Die Schlange veranlaßte den Sündenfall. Durch die Offenbarung auf dem Sinai kam wieder Ordnung in das Chaos und es konstituierte sich die einheitliche, untrennbare Drei-Substanz: Jude, Thora (= Lehre),

Schechinah (= Gottesherrlichkeit) . . . Man geht nicht fehl (und der folgende Blick auf das Leben dieses Großen wird es bestätigen), wenn man die einzelnen Bestandteile der „Drei-Substanz“ mit Bezug auf unsere bisher in diesem Buche verwendete Terminologie so umschreibt: 1. das Ich, 2. das von außen auferlegte Pflichtgebot „Gottesfurcht“ (kategorischer Imperativ, moralische Einsicht), und 3. die Liebe zu Gott (der mit dem ganzen Charakter übereinstimmende, aus der Triebnatur quellende, freudige, lustvolle Impuls zum Guten). Alle drei Momente müssen bei dem vollkommenen Menschen beisammen sein. Es genügt nicht, die Gebote der Thora zu erfüllen (d. h. Gutes zu tun). Die göttliche Schechinah muß mitwirken, wenn die rechte Tat in der rechten Kraft und Intensität, mit der rechten Befriedigung geschehen soll. So war es (nach Gutmacher) in Palästina. „Israel und die Schechina vermählten sich unter dem Himmel des gelobten Landes. Hier entstand jener Geist, der der Welt die großen Propheten, die ersten Schöpfer und Träger allmenschlicher Gesittung und allmenschlichen Ethos schenkte.“ Als die Juden aus Palästina verjagt wurden (ihrer Sünden wegen, sie hatten die heilige Drei-Substanz nicht rein erhalten), ging zwar die Thora ins

Exil mit, folgte ihnen Schritt um Schritt, — die Schechinah aber war entflohen, trennte sich von den zwei andern Elementen. Gibt es ein erschütternderes Symbol, eine deutlichere Erkenntnis der Tatsache, daß in gewissen Situationen (und tatsächlich ist die der jüdischen Seele in der Diaspora symbolisch für alle solchen menschlichen Zerrissenheitszustände) das wahrhaft Gute, das ganz Reine gar nicht getan werden kann, daß geheimnisvollerweise Gott selbst das Vollkommene nicht zuzulassen scheint, sosehr der Mensch den besten Willen dazu hat. Kämpfen heißt hier schon Unterliegen. Die Thora hat sich von der Schechinah getrennt. Das „Du sollst" ist geblieben, aber das „Ich will und will es gern" kann man sich nicht einreden, sosehr man es möchte. Wie innig diese Lehre aus dem ganzen Lebensgefühl Rabbi Gutmachers hervorging, wie sie die Schlußsumme tiefster Leiden und Wahrhaftigkeiten war, möge folgende Stelle seiner Biographie zeigen, die ich im Original Zitrons hierhersetze: „Rabbi Elijahu Gutmacher wurde sehr jung Rabbiner. R. Akiba Eger befahl ihm, sofort zu heiraten und das Rabbinat in Pleschen anzunehmen. Dort, in Pleschen, begann in Gutmacher jener Reinigungsvorgang, von dem er geträumt und den er sich zum Lebenszweck ge-

wählt hatte. Er unterdrückte in sich alle Leidenschaft und erlaubte sich von der Welt nur soviel zu genießen, als er für die Fortdauer seines Körpers für notwendig erachtete. Wo er einer Not, eines Unglücks bei einem einzelnen oder bei einer Gemeinschaft gewahr wurde, eilte er als erster zu Hilfe und half über seine Kräfte. Seinen ganzen Ehrensold verteilte er an die Bedürftigen. Bei armen Kranken, bei notleidenden Kindbetterinnen saß er zu Häupten, brachte ihnen Labung und erleichterte ihnen die schweren Augenblicke durch milde Tröstungen. Allen mittellosen Waisen und Witwen war er Vormund und Beschützer, jedem verbitterten Herzen neigte er sich zu und nahm sein Leid in sich auf. Um dem Nächsten zu helfen, schonte er nicht die eigene Gesundheit, weder Unwetter noch weite Entfernungen hielten ihn zurück. Dabei machte er zwischen den Menschen keinen Unterschied. „Die Not — sagte er — ist allen Menschenvölkern gemeinsam, und gemeinsam muß auch die Hilfe sein." Immer dünkte es ihn, daß all sein Tun noch allzuwenig sei, daß er hier und dort mehr Kraft anwenden, mehr Opfer bringen sollte. Er war deshalb mit sich nie zufrieden. Die einzelnen Äußerungen dieser Unzufriedenheit pflegte er

jede Nacht vor dem Schlafengehen in einem Tagebuch aufzuzeichnen. In diesem Tagebuch schrieb er nieder, was er an jedem Tag an Guttaten vollbrachte, und fast immer schloß er das Verzeichnis mit einer Selbstrüge und Selbstzüchtigung. Nach einem Tage voller Wohltun schlief er spät in der Nacht ein mit den Worten auf den Lippen: „Heute habe ich meine Pflicht vor meiner Seele gar nicht erfüllt!"
Während Gutmacher selbst mit sich unzufrieden war und in sich Fehler über Fehler fand, bewunderte ihn seine ganze Umgebung. In Pleschen und der Umgebung nannte man ihn nicht anders als „den Heiligen". Gutmacher hatte in Pleschen eine Jeschiwa gegründet, wo 400 Schüler von nah und fern zusammenkamen, die er in seinem Geist erzog. Er malte sich aus, diese Schüler würden der Kern sein, aus dem die Schar jener geläuterten Seelen entstehen würde, die die Erlösung herbeibringen sollten. Über 34 Jahre leitete er seine Jeschiwa zu Pleschen; in all diesen Jahren wurden dort viele Hunderte von jungen Leuten erzogen, aber sein Traum war in ihnen nicht verwirklicht. Das wirkte auf Gutmacher sehr niederdrückend. Er sagte sich und schrieb in sein Tagebuch, daß nur er selbst und kein anderer daran schuld sei. Denn er habe sich nicht ge-

nug vervollkommnet, um als Muster für das junge Geschlecht gelten zu dürfen.
Damals verließ Gutmacher Pleschen und wurde Rabbiner in Grätz in der Provinz Posen, an der russisch-polnischen Grenze. Dort machte er neue Versuche zur Seelenreinigung: er verbrachte Stunden der Einsamkeit in der Natur, diente Gott unter freiem Himmel, stand inmitten der Waldbäume und betete mit lautem bitterem Gewein. Zu jener Zeit war er schon über sechzig Jahre alt. Sein Alter verlieh ihm ein ehrfurchtgebietendes Äußere. Von hohem Wuchs, schlank, mit großen schwarzen Augen und einem langen schneeweißen Bart, hatte er ein herrliches patriarchalisches Aussehen. All das samt seiner asketischen Lebensführung führte dahin, daß viele begannen, Gutmacher für einen göttlichen Mann zu halten und im Volke verschiedene Legenden und Wundergeschichten über ihn sich verbreiteten. Diese Legenden überschritten die Landesgrenze und übten auf die jüdische Masse in Polen eine besonders starke Wirkung aus. Es dauerte nicht lange, bis von vielen polnischen Grenzstädtchen Menschen mit körperlichen Gebrechen, kinderlose Frauen und allerlei Bedrängte zu Gutmacher zu reisen anfingen, um sein Gebet oder seinen Rat zu erbitten. Gutmacher

hatte dadurch viele Kränkung. Auf keinen Fall wollte er beim Volke als Wunderrabbi gelten. Andererseits aber brachte er es bei seinem guten erbarmungsvollen Herzen nicht fertig, diese elenden Geschöpfe abzuweisen, ohne jedem das passende Trostwort zu sagen. Dies führte schließlich dazu, daß Hunderte von Menschen zu ihm aus der Fremde kamen. Er mußte nun um ihrer willen seine Studien vernachlässigen, seine inbrünstigen Gebete, seine Absonderung aufgeben. Das konnte er nicht ertragen und veröffentlichte in der hebräischen Zeitschrift „Hamagid" einen Brief, wo er die Leute aufforderte, die Wallfahrten zu unterlassen, denn er sei in Wahrheit ein einfacher Sterblicher, der sich selbst nicht zu helfen vermöge. „Sind meine Gebete wirklich Gott so genehm, wie ihr glaubt — so schrieb Gutmacher im „Hamagid" — so versichere ich euch, daß ich nicht für mich allein, sondern für die jüdische Gesamtheit bete." Das schuf aber keine Abhilfe. Das Volk dachte, daß ein großer Bescheidener wie Gutmacher gerade so schreiben müßte, und hörte nicht auf, zu ihm zu pilgern."

Wundervoll ernst und wahrhaftig wie der Konflikt dieses Lebens ist auch die Lösung dieses Konfliktes. Gutmacher starb nicht, ohne der „Gnade" teilhaftig geworden zu sein, seiner Gnade (es gibt nämlich, wie ich

noch ausführen werde, für jeden Menschen eine individuelle Gnadenmöglichkeit, — in diesem Punkt hat das Christentum, das die alleinige Gnade im Glauben an Christus sieht, geirrt, — es gibt für jeden Menschen ein potentielles Zusammenfallen dessen, was er aus ganzem Herzen tut, mit dem, was er für recht und gut hält, — ein potentielles Zusammenfallen, das natürlich nicht aktuell werden muß; die Aktualität der Gnade bleibt ein Geheimnis Gottes). Für Gutmacher bestand diese Gnade im Aufkommen des (vorherzlischen) Zionsgedankens, das ihn zum erstenmal mit Hoffnung erfüllte, mit dem Glauben, alle seine Bemühungen würden nicht eitel und fruchtlos bleiben und es werde wieder einmal möglich werden, im großen Stile, nicht in sinnloser Vergeudung an der Erneuerung der Menschheit zu arbeiten. Zitron berichtet hierüber: „Eines Tages erhielt Gutmacher von seinem vieljährigen guten Freund, vom berühmten Rabbi Zwi Hirsch Kalischer eine briefliche Einladung, zu ihm nach Thorn zu kommen, um über eine hochwichtige Volkssache zu beraten. Das war die erste Versammlung jüdischer Notabeln und Rabbiner in Deutschland, die R. Hirsch Kalischer Ende 1860 einberief, um die Frage der Besiedlung Palästinas zu erörtern, und in der der Grund-

stein der Chibat-Zion-Bewegung gelegt wurde, die einen großen Teil der jüdischen Orthodoxie Deutschlands umfaßte und später von hier aus in andere Länder übergriff.
In Thorn wurde für Gutmacher mit einem Male das ganze Problem der jüdischen Erlösung beantwortet, mit dem er sich jahrelang befaßt hatte. Seine Augen strahlten in jugendlichem Feuer und sein schönes, patriarchalisches Gesicht leuchtete von großer Begeisterung, als er sah, daß sein Traum die besten jüdischen Köpfe beschäftigte und die edelsten jüdischen Herzen ergriff. Von jenem Augenblick an wurde die Palästina-Idee sein Lebensinhalt. Gutmacher war einer der ersten, die sich an die Spitze stellten, sich der Bewegung mit Leib und Seele hingaben und für sie energisch und mutig die verschiedenartigen Gegner bekämpften.
Überglücklich fühlte sich Gutmacher, als in Frankfurt a. O. 1861 die erste Palästinagesellschaft gegründet wurde. Mit Freudentränen streckte er ihren Gründern die Hände entgegen.
Und als Moses Heß sein „Rom und Jerusalem“ veröffentlichte, war R. Elijahu Gutmacher einer der ersten, die ihn herzlich und warm empfingen. Der große jüdische Gelehrte und Kabbalist begrüßte im großen

jüdischen Sozialisten und Philosophen seinen Gesinnungsbruder.
Als beinahe achtzigjähriger Greis beschloß R. Elijahu Gutmacher in seinem Tagebuch die letzte Zeile seiner Seelenbilanz mit folgenden Worten:
„Ich sterbe getrost; die Schechinah hat Sehnsucht nach ihrem alten Geliebten; ich fühle, wie die zerfallene Dreisubstanz wieder vereinigt wird." —

[Du sollst . . ,]

Ich fasse zusammen:
Die so unzähligemal als Hauptunterschied zwischen Christentum und Judentum hervorgehobene „Gnade" ist ein jüdisches Religionselement. Der hundertfach von Paulus, Augustinus, Luther u. a. unterstrichene Satz, daß Erfüllung sittlicher Gebote nicht zur Vollkommenheit genüge, d a ß e s g ö t t l i c h e n B e i s t a n d e s b e d a r f, um die Gebote aus Herzensantrieb erfüllen zu können, — dieser Satz ist keine christliche Neuschöpfung, sondern hat seine zentrale Stelle schon im Judentum. Der Unterschied von Judentum und Christentum liegt also nicht hier, sondern gleichsam eine Station weiter, in der Verlängerung dieses Gedankens, — wovon gleich mehr.
Wie vereinbaren sich aber mit dieser Grund-

idee die vielen „Du sollst“ des Pentateuchs, wie vor allem der Satz (V Moses 6, 5): „Und du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deiner Kraft?“ — Hier wird doch scheinbar vom Menschen das a priori Unmögliche verlangt, hier wird ihm aufgetragen, ein Gefühl, Liebe zu hegen, während offenbar und nach allem Vorhergehenden das Sich-Einstellen dieses Gefühls nur als Geschenk Gottes, als Gnade erwartet werden kann!!

Lange hat mich dieses Problem gequält. Und doch ist es vielleicht nur ein Problem der falschen, vielmehr unexakten und notwendigerweise unexakten Übersetzung. — Es heißt eben gar nicht „Du sollst lieben“, sondern die hebräische Verbalform ist ein perfectum, das in diesem grammatikalischen Zusammenhang ebenso Zukunft wie Befehlsform bedeuten kann. In andern Sprachen ist eine solche Mittelstellung überhaupt nicht wiederzugeben. Am ehesten aber noch so: „Du wirst den Ewigen, deinen Gott lieben mit ganzem Herzen usf.“ Dann aber gewinnt die ganze Stelle in Verbindung mit dem vorhergehenden Satz, unserem Glaubensbekenntnis, eine ganz andere Bedeutung, wird gerade zu einem der erhabensten Zeugnisse der Gnadenhoffnung.

Dann lautet sie nämlich, unter Zugrundelegung der Übersetzung Hugo Bergmanns (Worte Mosis): „Höre, Israel: Der Ewigseiende ist unser Gott, der Ewigseiende ist ein in sich Geeinter, der Einzige. — Und du wirst den Ewigseienden, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen usf.“ Dann ist nichts gefordert, als was (nach dem Satze des Rabbi Chanina) wirklich jeder Mensch leisten kann: die Schau des „edlen Unglücks“, des vergänglichen zwiespältigen Menschen gegenüber dem ewigen, in sich einigen Gotte. Und es wird verheißen, daß dem Menschen, der sich in diese Schau versenkt, der dieser ihm naturangeborenen „Furcht vor Gott“ sich nicht enzieht, dann auch die „Liebe zu Gott“ im Herzen reifen werde. Nicht aufgetragen, nicht befohlen wird also die „Liebe zu Gott“, was absurd wäre, sondern diese Liebe, dieses Zusammenfallen von Pflicht und Trieb wird in tröstende Aussicht gestellt. Sollte an der Richtigkeit dieser Auslegung noch ein Zweifel bestehen, so kann ich einen Ausspruch des Rabbi Akiba für mich zitieren, einen der tiefsinnigsten Talmudsätze überhaupt. Rabbi Akiba erklärt die Worte dieser Stelle „mit deinem ganzen Herzen“ gerade unter Hinweis auf das Zusammenfallen von Pflicht und Natur: „Mit dem ganzen Herzen,

d. h. — mit dem guten und bösen Trieb wirst (sollst) du ihn lieben!“ (Bekanntlich ist R. Akiba mit dem langausgehaltenen Worte echa-a-ád „einig“ des Bekenntnisses auf den Lippen gestorben. Als man ihm auf der Folter „mit eisernen Hecheln das Fleisch vom Leibe riß“ — Tr. Brachoth — kommentierte er immer noch vor den anwesenden Schülern, die „Genug, Meister!“ riefen, diesen zentralen Satz seines Daseins: Du wirst lieben . . .) — Als Trostzusage stünde dann dieser Satz in einer Reihe mit V Moses 4, 29: „Dort wirst du dann den Ewigen, deinen Gott, suchen und wirst ihn finden, wenn du mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele nach ihm verlangst“ (dieselben Verbalformen!) oder mit dem Prophetenwort: „Wenn ihr mich vom ganzen Herzen sucht, so werde ich mich finden lassen, — spricht der Ewige“. Jesaja 29, 14.
Wie nun aber alle die andern „du sollst“ das Pentateuch erklären? Sollen sie alle nur Futura, keines ein Imperativ sein? — Durchaus nicht. Aber sie beziehen sich ja auch nicht alle auf Gefühle, sondern viele von ihnen auf äußere Handlungen. Sie sind veritable Vorschriften, Paragraphen, Staatsgesetz. Das wird, wie ich glaube, im 5. Buch Mosis selbst mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen: zuerst nämlich erscheint

bei der Wiederholung der sinaitischen Offenbarungen der öffentlich dem ganzen Volke in Feuer, Donner und Trompetengeschmetter verkündete Dekalog (Kap. V), der ganz klar nur ein bestimmtes äußeres Verhalten vorschreibt (nicht etwa Liebe oder Neigung oder „Gutestun aus vollem Herzen", sondern strikt und bindend „du sollst keinen andern Gott haben neben mir" — das kann man ja wirklich befehlen, das ist äußerlich kontrollierbar und Triebhaftes, z. B. etwa eine besondere innere Abscheu vor andern Götzen wird nicht verlangt — oder „du sollst nicht morden" — nur das zehnte Gebot scheint hier eine seltsame Anomalie zu bilden, es soll vielleicht als Stachel bleiben, um den Menschen auch nach Erfüllung aller neun Pflichtgebote zur Demut zu mahnen, ihn vor Sicherheit, Werkheiligkeit zu warnen). Auf den Dekalog folgen die Eröffnungen, die Moses allein empfangen hat. Und erst diese intime, gleichsam von Person zu Person erteilte Lehre beginnt mit dem Glaubensbekenntnis und der eben analysierten Trostzusage „Du wirst lieben". Dann aber gibt es wieder einen scharfen Einschnitt und mit einem ausdrücklichen Bedingungssatz, der den Halbblinden sehend machen müßte, beginnt das Staatsgesetz. „Wenn dich nun Gott in das

verheißene Land bringen wird, dann —" (V. Moses 6, 10). Hier aber ist auch nicht mehr von Liebe aus ganzem Herzen die Rede, sondern mit guter Logik heißt es im 13. Vers: „Den Ewigen, deinen Gott, sollst du fürchten, ihn verehren und bei seinem Namen schwören." Wir sind auf dem tieferen Niveau der materiellen Welt eingelangt, in der es territoriale, juristische Voraussetzungen, Furcht, Zwang, Gesetze gibt und — Willensfreiheit, die Gesetze zu befolgen.

[Pflicht contra Natur. Die jüdische Lösung]

Das nun verlangt freilich Moses unbedingt: daß das Moralgesetz, das gleichzeitig Staatsgesetz ist, unter allen Umständen eingehalten werde, — im Konfliktsfall ohne Rücksicht auf die Triebe!

Hier weist der Grundunterschied zwischen Judentum und Christentum, den ich oben (3. Teil, Anfang) dargelegt habe, eine neue Gestalt. — Er wird vor unsern Augen noch manch andere Formen annehmen. Sie leiten sich aber alle aus dem einen Prinzip ab: daß dem Christentum behebbares Leid mit unbehebbarem zusammenfällt, während das Judentum die beiden Kategorien ebensosehr fühlend verknüpft wie gewissenhaft trennt. . . . Furchtbare Situation, in der Natur und

Pflicht *nicht* eins sind! Kampf, aus dem der Mensch als *Vollkommener* nicht mehr hervorgehen kann, es sei denn durch göttliche Gnade! Rätsel aller Rätsel: gehorche ich der Natur, so muß ich meinen Nebenmenschen kurz und klein schlagen (so ist eben, ohne meinen Willen, die Lage geworden), — gehorche ich der Pflicht, so schlage ich mich selbst kurz und klein, muß mich verstümmeln, Geist und Leib verkümmern lassen . . . Was soll ich tun? — In solcher Lage gebietet das Judentum: Das Gute muß geschehen, im Notfall auch ohne Freude! Im Notfall trotz klarer Einsicht, daß auf diese Art das Letzte, Äußerste an Liebeskraft nicht herausgeholt werden kann. O schauerlicher Ernst im Ausspruch des R. Tarfon: „Es ist dir nicht gegeben, das Werk zu vollenden. Dennoch darfst du dich nicht entziehen!" —

Angesichts des winselnden Menschen gleichsam, mit großer Unerbittlichkeit, vielleicht sogar mit einem leisen Unterton von Ironie (aber weinende Liebe in ihm) hat der Mann Moses selbst, der Größte aller Lehrer, diesen Fall entschieden: „Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebe, *übersteigt deine Kräfte nicht* und ist für dich nicht unerreichbar. *Nicht im Himmel ist es*, daß du sagen könntest: Wer steigt in den Him-

mel, um es uns herabzuholen und es uns zu verkündigen, damit wir danach tun? Auch ist es nicht jenseits des Meeres, daß du sagen könntest: Wer fährt uns über das Meer und holt es uns herbei, daß wir danach tun? Sondern überaus nahe liegt dir das Wort: in deinen Mund und in dein Herz ist es gelegt, sodaß du danach tun kannst. Ich nehme heute den Himmel und die Erde zu Zeugen gegen euch, daß ich dir Leben und Tod, Segen und Fluch vor Augen gestellt habe; so wähle denn das Leben, damit du am Leben bleibst, du und deine Nachkommen."

Hier also ist die Stelle der Wahl, der freien, sittlichen Entscheidung. Der Mensch ist befähigt („es übersteigt seine Kräfte nicht"), auch entgegen seinen Trieben das Gute zu tun, — das Gute der dritten Ebene ist es dann freilich nicht, nicht gnadenhaftes Überströmen („nicht im Himmel ist es!"), aber als das Gute zweiten Ranges, das abgetrotzt Gute, das Erzwungene in hartem Kampf hat es immerhin seinen Wert. Weit entfernt, höchstes Hochgefühl und Würde des Menschen darzustellen (wie Kant meinte), bleibt es als Unglück zu beklagen. Tiefe Sehnsucht bohrt im Herzen: es möge doch das widernatürlich Gute emporgehoben werden in die Sphäre der mit göttlichem

Windhauch segelnden Begeisterung. Ohne diese Sehnsucht kann das abgetrotzt Gute leicht verhärten, zur Vollsünde werden. Aber die Sehnsucht nach dem Höheren hält nicht ab, das Gute in jener minderen Gestalt zu tun, in der es eben gegen den Trieb getan werden kann. Denn dazu ward die Freiheit gegeben. „Die Sünde lauert vor der Tür und nach dir geht ihr Verlangen, du aber sollst Herr werden über sie" — so spricht Gott zu Kain. Und er meint die Mordtat, das äußerlich Vermeidbare, nicht den Mordwunsch, über den es keine Gewalt gibt.
Auf diese Freiheit, auf diesen engen Bezirk des Zweitrangig-Guten beziehen sich denn auch viele im vorigen Kapitel für die Souveränität des Menschen zitierte Stellen. Denn für den wider seine Natur das Gute wollenden Menschen hat das Judentum nicht nur die Hoffnung auf eine spätere Gnade (Zusammenfallen der Pflicht mit der Natur), sondern nebstdem auch noch viel männlich-trotzige Sympathie. „Ich lasse dich nicht, du segnetest mich denn". Gott selbst sieht diese Art von „Auflehnung gegen Gott" lächelnd an. „Meine Kinder haben mich besiegt". — Einmal brachte man vor dem Bal-Schem-Tow die Legende des Elischa ben Abuja zur Sprache. Dieser Abtrünnige

hatte bis an sein Lebensende keine Buße getan und als Grund, sooft man ihn fragte, angegeben, er habe eine Himmelsstimme gehört: „Allen Menschen wird verziehen werden, nur dem Elischa ben Abuja nicht“ . . . Da sagte der Bal-Schem: „In wie glücklicher Lage war doch Elischa ben Abuja. Gerade er hätte wie kein anderer jemals mit voller Uneigennützigkeit Gott dienen können.“
— Die Finger werden müde, es niederzuschreiben. Es ist so unsagbar traurig. Der Garten vor meinem Fenster draußen welkt dahin. Daß es Situationen gibt, in denen das Niedrigere, das menschlich Faßbare, Ausrechenbare, Soziologische (nicht etwas das Egoistische ist gemeint, sondern das gegen andere Pflichtgemäße), in denen dieses gebotene Heilige dem natürlich und einsam Heiligen, der Gottesstimme des Triebs im Herzen, dem ganzen Bau und Aufwuchs des Ich widerstrebt, — daß solches geschehen kann, und daß der Pflicht unbedingt genügt werden muß, auch wenn das Tiefste „Nein“ dazu sagt, — das bleibt ein Geheimnis, das man immer nur von weitem umkreist, in das man nie hineinkommt. Ein großes Bild hat Moses aufgerichtet, damit wir unser Leid an dem seinen messen mögen. Es scheint mir freilich, als habe niemand die Stelle IV Moses 20, 1—13 richtig gedeutet.

Sie bedeutet den innersten Punkt der ganzen Mosesgestalt . . . Das Volk verlangt Wasser in der Wüste Zin. Gott befiehlt dem Führer und seinem Bruder Aron: „Versammle die Gemeinde, r e d e vor ihren Augen mit dem Felsen“. Moses aber s c h l ä g t mit seinem Stabe an den Felsen, zweimal (Raschi erklärt: Der Felsen wollte gehorsamer sein als Moses und hörte nicht auf den ersten Schlag) — und Wasser sprudelt hervor. Gott aber verkündet den Brüdern, daß sie zur Strafe das gelobte Land nicht betreten werden. — Welche furchtbare Strafe! Das Ziel des ganzen Lebens, der heroischen Befreiungstat, der vierzigjährigen Wüstenwanderung verfehlt — um solch geringer Verfehlung willen! Aber die Verfehlung ist symbolisch, wie die Strafe. Moses hat der sozialen Pflicht gehorcht, er wollte schnellstens und unbedingt das Volk retten, das vor seinen Augen hinstarb, von diesem Anblick war er mehr fasziniert als von dem Ernst der göttlichen Aufforderung; deshalb wiederholte er das Wunder in der Form, in der es ihm schon vordem einmal gelungen ist (schon II, 17 schlägt er den Felsen). Er verfährt gewissermaßen oberflächlich, pauschalisierend, vernunftmäßig (Schlagen wirksamer als Reden, handgreiflicher) und so trübt sich ihm die innere Stimme, er überhört sein Ich, den

tieferen Ruf im Herzen, den göttlichen Auftrag. Um ganz sicher, äußerlich sicher zu sein, vernachlässigt er die Feinheit, Genauigkeit der Seele. Kleingläubigkeit ist seine Sünde, er hat Gott nicht geheiligt. (Kautzsch übersetzt: „Weil ihr mir nicht vertraut habt, daß ihr mir als dem Heiligen die Ehre gegeben hättet vor den Augen der Israeliten." — Das verschiebt die Angelegenheit ins Zeremoniale, gibt ihr eine gleichsam christliche Färbung, von der im Original keine Spur ist. Als hätte Moses etwa „im Namen Gottes" zu sagen vergessen, da er das Wunder tat, — als würde eine Art Hochmut bestraft, der in den Worten gefunden werden könnte: Können wir wohl aus diesem Felsen Wasser für euch hervorgehen lassen? — Man sieht, wie durch eine kleine Übersetzungsnuance der ganze Sinn der Erzählung verloren geht.) . . . Daß aber Moses um des Volkes willen leidet, aus allzu großem Verantwortungsgefühl förmlich, wird ihm nicht vergessen. Die Strafe hat nichts Diffamierendes. Kein Wort des Grolls kommt von Gottes Lippen, die doch sonst mit Groll nicht sparen. Und schließlich darf er das verheißene Land doch sehen, wenn er es auch nicht betritt, — das Land der Gnade. Und stirbt im Kusse Gottes. — Man muß also sagen, so paradox es klingen

mag: Moses hat am „Haderwasser“ richtig gehandelt. Voraussetzung ist freilich, daß er glauben konnte, durch genaue Ausführung des göttlichen Befehls bringe er das Volk in Gefahr zu verdursten. Wenigstens vorübergehend mußte sich dieses verwirrende Gefühl seiner bemächtigt haben: hatte doch Gott mehr als einmal seinen Willen kundgetan, das widerspenstige Volk auszurotten. Daher der Entschluß des Führers: Wasser um jeden Preis. Deshalb heißt es ja auch bei Wiederholung des Berichts im fünften Buch (I, 37) „Auch mir zürnte Gott um euretwillen“. — So gesehen aber ist seine Strafe keine eigentliche Strafe, sondern nur Konstatierung eines Tatbestands, Darstellung der Urtragik im Menschen, der das Gute tun muß auch entgegen göttlicher Berufung und dem dann freilich das „gelobte Land“ verschlossen bleibt. — Der Berg Nebo aber bedeutet die Gnade, nachdem man sich ein Leben lang aus eigenen Kräften vergebens gemüht hat . . .

„Wähle das Leben, damit du am Leben bleibst, du und deine Nachkommen“, — heißt es. Damit ist deutlich genug gesagt, daß hier von zeitlicher Seinsform, von Generationfolge die Rede ist, also von materiellem „unedlem“ Unglück. Dies hat der Mensch zu wählen: Kampf gegen das unedle Unglück.

Denn dieser Kampf ist in seine Wahlfreiheit gestellt. Von innerer Befriedigung und Liebe wird an dieser Stelle nicht gesprochen. Das behebbare Unglück soll um jeden Preis behoben werden, sei es mit Lust, sei es ohne Lust. Das ist jüdische Grundanschauung, im Gegensatz zur christlichen.
Es mutet mich komisch an, wenn dem „alten Testament“ immer wieder von sich besonders zartfühlend Dünkenden vorgeworfen wird, es statuiere sehr irdischen Lohn für gute Taten, es verheiße Wohlleben, Sitzen unter dem Weinstock usf. Solche Ausmalungen sind doch nichts als durchaus richtige Paraphrasen der Tatsache, daß im „Kampf gegen das unedle Unglück“, für den Wahlfreiheit und daher Gebot gilt, ein Erfolg möglich, daß der Kampf gegen behebbares Unglück eben ein Kampf gegen behebbares Unglück ist. Man kann diesen simplen Tatbestand nur noch tautologisch ausdrücken. Und doch ist er alles andere eher als Tautologie. Er vereint zwei Begriffe, die wir in dieser Untersuchung mühsam genug erobert haben: den des zweitrangigen Guten (ohne Zusammenfallen von Pflicht und Natur), für das allein es sinnvolles Kommando gibt, und den des zweitrangigen endlichen Unglücks, für das allein es Abhilfe gibt. Die beiden Begriffe sind korrelativ.

Das Gegenstück dieser mißverstandenen Verheißungen ist der meist noch gröber mißverstandene „Gott der Rache“.

Wieviel Aufhebens haben die Judenfeinde aller Zeiten damit gemacht, daß unser „Gott der Rache“ die Sünden der Väter bis ins Urenkelgeschlecht rächt. Und doch müßte jedem weniger hypokritischen Blick einleuchten, daß mit diesem Satze nichts als die einfache und naive Darstellung des wirklichen Weltablaufs gegeben ist . . . und zwar auf das Allertreffendste.

Es ist tatsächlich so, daß die Nichtbehebung des behebbaren Leids, die den Vätern zur Last fällt, nicht nur an ihnen, sondern auch noch an Kind und Kindeskind gestraft wird. „Wähle das Leben, damit du am Leben bleibst, du und deine Nachkommen.“ Der weise Gesetzgeber hat es vorausgesehen, und wir mögen uns stellen, wie wir wollen: es ist nun einmal nicht anders . . . Der Satz vom „Gott der Rache“ wurde nicht geschrieben, um Angst einzuflößen wie vor einem Fetisch, sondern um die Augen zu öffnen für die reale Ordnung der Welt, wo Söhne für ihre syphilitischen Eltern büßen, wo schuldlos erwachsene Generationen plötzlich, ohne daß sie wissen weshalb, mitten im Krieg sind, den sie ihr Lebtag nur

vom Hörensagen gekannt und für gar nicht mehr existierend gehalten haben, — mitten in einem Krieg, den sie nur dem Kriegseifer, Annexionismus, den „Heldentaten" längstvermoderter Großeltern verdanken. Ist es uns denn anders ergangen? Sind wir nicht von einem schönen Maiausflug heimgekehrt, noch umduftet von Birkenlaub und schönen Büchern, — ein wenig gestärkt und getröstet, zaghaft getröstet inmitten all des Wilden, was rundum geschah, — denn wir lebten ja schon seit dreiviertel Jahren im Krieg, — ein wenig ausgeruht also und zu Hoffnungen gestimmt — und am Redaktionsportal in der Stadt klebten die roten Zettel: „Krieg mit Italien". Also neuer Haß, neuer Krieg, Verlängerung, Vergrößerung ins Unendliche! Wir klagten, wir klagten die Italiener der Ungerechtigkeit an. Was hatten wir denn je gegen sie gehabt? Liebten wir ihr Land nicht mehr als die eigene Heimat, den süßen Ruderschlag auf dem Gardasee, die Grasberge um Genua, die gutmütige schwarzbärtige Lautheit all der Gemüse- und Fischmärkte mit dem hellen Volkslied darüber! O Italien, o südliche Reisen, — und nun Krieg, Feindschaft! Es war uns so unbegreiflich wie etwa „Krieg mit dem Mond", — bis dem und jenem aus der Gruppe Radetzki einfiel, und die weißen Waffenröcke

seiner Regimenter, blutbespritzt, und die Martyrien Oberitaliens, wie sie Ricarda Huch erschütternd in ihrem „Risorgimento“ beschreibt, und daß unsere Großväter eben dieses Oberitalien mit Polizeigewalt, gewissermaßen vom Brünner Spielberg aus, „pazifiziert“ haben und daß noch heute (Ferienerinnerung) in kleinen Hotels von Mailand vergilbte Kupferstiche hängen: eine schöne Frau in Fesseln, an die Erde geschmiedet, jammervollen Antlitzes und bewacht von einem österreichischen Grenadier mit aufgepflanztem Bajonett, — im Hintergrund der Dom von S. Marco . . . In dem Augenblick, da mir dieser Kupferstich einfiel, verstand ich zum erstenmal: „— Der die Verschuldung der Väter ahndet an den Kindern, den Enkeln und Urenkeln.“

Es ist nun einmal so. Mit dem vollsten Recht der Faktizität, tausendfach von der Geschichte bestätigt, sagt Moses, sein inspiriertes Gesetz sozialer Gerechtigkeit verkündend: „Wenn dein Herz abtrünnig wird und du dich ungehorsam zeigst, . . . so sage ich dir heute an: Ihr werdet sicher zugrunde gehen, ihr werdet kein langes Leben haben in dem Land, in das ihr über den Jordan zieht, es in Besitz zu nehmen.“ Und Recht hatte das Sprichwort, das unter den Exilierten in Babel umlief: „Die Väter haben

Härlinge gegessen und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden", — wogegen der Prophet Jecheskel vergebens moralisiert. Ein Geheimnis Gottes ist es. Hier, auf dem Gebiete des vermeidbaren, unedlen Unglücks wirkt in des Wortes eigentlichster Bedeutung eine „Erbsünde", die Sünde, die man von den früheren Generationen völlig willenlos übernimmt, ererbtes Gehaßtsein, das den ganz Unschuldigen trifft, — während die „Erbsünde des edlen Unglücks" doch gleichzeitig eine Aversseite der „Erbunschuld" hat, im Satze des R. Chanina ausgedrückt. — Daher gibt es den „Gott der Verzeihungen" im Bereiche des edlen Unglücks, über das der Mensch keine Macht hat, und den „Gott der Rache" im Reich des unedlen Unglücks, in dem der Mensch Auftrag empfangen hat, Ordnung zu schaffen um jeden Preis, durch freie Entscheidung auch wider die Natur, wenn es nicht anders sein kann.

Die Natur also vergewaltigen zugunsten der erkannten Pflicht? — So scharf und einfach darf nicht formuliert werden. Oder nur dann, wenn man bei Anwendung der Formel auf den Einzelfall zu äußerster Vorsicht entschlossen ist. Denn wie oft kämpft auch auf Seite der Natur eine starke Pflicht! Und

wenn die Entscheidung gegen die Natur fällt, so doch gewiß nur in den krassesten Fällen, in denen Triebhörigkeit geradeaus zu Pflichtverletzung, Verbrechen hinleitet und andererseits die Pflicht dem Menschen eine erfüllbare Aufgabe im Bereiche des unedlen Unglücks weist.

Denn die Natur an sich ist im Sinne des Judentums nichts Unheiliges (vom Christentum abweichend). „Wer zuviel fastet, wird Sünder genannt“ heißt es gegen die Askese und mit dämonischem Humor erzählt der Talmud (ja, auch Humor ist in diesem als pedantisch, öde, kurz als „talmudistisch“ verschrienen Buch), daß es den Rabbinen einmal gelang, den Jezer hara („bösen Trieb“) in einen Käfig gefangen zu setzen, — worauf nächsten Tages in ganz Palästina kein frisches Ei aufzutreiben war. — — Die Entscheidung geschieht also niemals in Mißachtung, Herabsetzung der Natur. Ein Talmudsatz wird öfters zitiert, der allerdings an der Oberfläche eine vergewaltigende Tendenz aufweist. „Größer ist der, dem es befohlen ist und der es tut, als der, welchem es nicht befohlen ist und der es tut.“ Aber dieser Satz ist wie jener andere des tiefsinnigen R. Chanina keineswegs erweiternd zu deuten. Es ist hier nach dem ganzen Zusammenhang (Kidduschin 31 a) nicht an den

Fall gedacht, daß man etwas, wozu man ethisch verpflichtet ist, freiwillig leistet; sondern daran, daß das freiwillig Geleistete keinen religiösen Sinn hat. Als Beispiel dient u. a. ein jüdischer Blinder, der religiöse Gesetze erfüllt, ohne hiezu (nach einer strittigen Norm) verpflichtet zu sein. Der eigentliche Konflikt spielt sich hier also nicht zwischen Trieb und Pflicht ab, sondern es wird vorausgesetzt, daß beide vorliegen, — und in diesem Falle, aber nur in diesem, gäbe dann ein drittes, die religiöse Weihe, den Vorzug. Keinesfalls darf der Satz, wie es von manchen Orthodoxen geschieht, so gedreht werden, als sei in ihm dem wider die Natur handelnden Pflichtmenschen ein Vorzug vor dem erteilt, dem Pflicht und Trieb zusammenklingen.

[Pflicht contra Natur. Die christliche Lösung]

Die Erkenntnis, daß das höchste Gute nur dann gelebt werden kann, wenn göttliche Mithilfe Natur und Pflicht eins setzt, — diese Gnadenhoffnung ist Judentum und Christentum gemeinsam. Ist nicht, wie immer behauptet wird, ausschließlich christliches Eigentum. — Der Unterschied der beiden religiösen Einstellungen liegt vielmehr darin, daß im Konflikt zwischen Trieb und Pflicht das Judentum Neigung zeigt für die Pflicht

(Sündenvermeidung), das Christentum für den Trieb zu optieren.

Ich zitiere Ricarda Huch „Luthers Glauben“: — „Es hat etwas Überraschendes, wenn Luther sagt, eine Jungfrau, die ehelos bleibe in der Meinung, dadurch etwas Verdienstliches, Gottgefälliges, Heiliges zu tun, sei teuflisch; wenn sie aber ledig bleibe, weil sie keine Neigung zur Ehe habe, auch weil sie vielleicht durch die Pflichten der Ehe von anderen Dingen abgehalten zu werden fürchte, die ihr mehr am Herzen lägen, so handle sie wie eine rechte, christliche Jungfrau. Die also, welche ihre natürlichen Triebe mit großer Anstrengung überwinden, wird Gott nicht nur nicht belohnen, sondern strafen. „Und Math. 21, 31 spricht es auch, daß Huren und Buben werden eher ins Himmelreich kommen, denn die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche doch fromme, ehrliche, keusche Leute waren.“ Aus dieser Stelle siehst du, daß Luther unter Pharisäern nicht nur schlechte Menschen verstand, die sich verstellten, sondern „fromme, ehrliche, keusche“ Leute, deren Schuld nur darin bestand, daß sie absichtlich nicht sündigen wollten. Zu den Zöllnern und Sündern ist, wie du weißt, Christus gekommen, sie nennt er sein teuer erarntes Eigentum. Besser sündi-

gen als gut handeln, weil man will, nicht weil man muß; denn das heißt eine Maske vorbinden, hinter welcher das lebendige Gesicht verschwindet. „Sei Sünder und sündige kräftig“ schreibt Luther an den werkheiligen Melanchthon „aber noch kräftiger vertraue auf Christus und freue dich seiner, der ein Überwinder der Sünde ist, des Todes und der Welt: wir müssen sündigen, solange wir hier sind.“

So leicht machen es sich nun freilich nicht alle Christen. Auch nicht Luther. Aus einzelnen paradoxen Appercus darf man nicht auf den ganzen Mann schließen. Gegen Luthers „Peccandum est“ protestiert ja auf das Allerkräftigste ein anderer Christ, Kierkegaard. Auch er tritt zwar aus der Ebene der Allgemeinheit, des Ethischen, findet sich im Religiös-Subjektiven aller Pflichten enthoben, doch herrlich klingt seine tief gewissenhafte Besorgtheit: „Der Glaube kommt nun auf diese Weise in eine ziemlich ordinäre Gesellschaft mit Gefühl, Stimmung, Idiosynkrasie, Launen usf.“ — Kierkegaard kennt eben außer Neigung und Pflicht noch eine dritte Kategorie, die mit Neigung und Pflicht nichts Gemeinsames hat, die Kategorie des einsamen Menschen. Von dieser eigenartigen Konstruktion später mehr. — Hier aber wende ich

mich gegen die Hauptströmung des Christentums, die mit der Gefühlsweise der R. Huch viel mehr als mit Kierkegaard gemein hat. Das, was Scheler „Entspannung" nennt, tut da all seine Verlockungen auf. Der Konflikt wird völlig in dem Sinne gelöst, daß es keinen Sinn habe, die Pflicht wider seine sündhafte Natur zu tun, daß man vielmehr dieser bösen Natur folgen mag, um der Sünde überführt zu werden und bis daß Gott sich des Sünders erbarmt. Je größer die Sünde, desto größer das Erbarmen (ein gefundenes Thema für alle weichmütig-paradoxen Poeten). Dieses Paradox ist aber infolge seiner Beliebtheit schon auf dem besten Wege zum Gemeinplatz. Die „Anspannung" erscheint auf diese Art freilich bis zum letzten Rest getilgt. Nichts mehr wird „gemacht", alles ist „geworden".

Keine Frage, daß dieser Radikalismus im Betonen des Unmittelbaren, Triebhaften, Unverknickten, vernunftlos Gewordenen eine der stärksten Seiten des Christentums darstellt (und nebenbei eine der Hauptamalgamflächen an das Heidentum)!

Ich würde nur wünschen, daß unsere christlichen Essaisten die Konsequenz dieser Ansicht auch auf andere Gebiete übertrügen, z. B. auf die Frage des „Nationalismus". In dieser aber dekretieren sie die Natur weg, —

seltsamer Widerspruch zur sonstigen Natur- und „Gewordenen“-Hörigkeit. Es ist also falsch, Pflicht gegen Natur zu setzen, — aber ein nicht vorhandenes „katholisches“ Allmenschentum wird gegen die naturgegebenen Nations-Differenzen gesetzt, radiert einfach aus, was sich entgegenstellt (mit alleiniger Ausnahme etwa der „National“-Heiligen im Kalender).

Die Stellung des Christentums der Natur gegenüber ist eben gewissen Widersprüchen gefahrvoll ausgesetzt. Die Natur wird anerkannt, — jedoch nur als Sünde anerkannt, als Übermacht der Sünde, gegen die es mit menschlichen Mitteln keine Abwehr gibt. Die Natur wird also bejaht, aber sie wird eigentlich als ein Negativum bejaht. Auch das Nationale kann also dem Christen nichts als Sünde bedeuten. Wenn nun im Gebiete des Politisierens gegen diese Sünde dennoch Front gemacht wird, so nur, weil es mit einem in seiner Allgemeinheit verwaschenen, untauglichen, von vornherein wirkungslos erscheinenden Mittel, mit Papiergerede des „Universalismus“ geschieht. Im Privatleben aber, wo einer konkreten Sünde eine ebenso konkrete Pflicht gegenüberstünde, wo also die Abwehr ein Resultat haben könnte, — da neigt eine „neuchristliche“ Weichherzigkeit zu einem Evan-

gelium des „Genusses mit obligatem Schuldbewußtsein“. Mit Hedonismus hat dieses „Sich-Ausleben im Schatten der Sünde“ nichts zu tun, es ist weder so harmlos noch so dumm, auch mit Nietzsches Übermenschentum bei heidnischer Heiligsprechung der Triebe ist es nicht zu verwechseln, — nein, es ist die Bejahung der Triebe unter gleichzeitiger Unheiligsprechung, Ausschweifung über dem Orgelpunkt „Reue“, Bosheit unter Ablehnung jeglicher Illusion über sich selbst. Ein Egoismus, der sich selbst verachtet, der aber gleichzeitig weiß oder zu wissen glaubt, daß es (wenn nicht ein Wunder geschieht) anderes als Egoismus auf Erden und im Herzen nicht gibt. Der weit entfernt davon ist, dem „philiströsen“ Kampf gegen das unedle Unglück mehr als den Titel einer „Selbsttäuschung“ zuzubilligen. — Eine Sorte von Menschen, fest entschlossen, das Böse zu tun, ehe das Wunder nicht eintritt. Dieser „Wahrheit sehen sie ins Gesicht“, die „tapferen Skeptiker“, — und nur über eines scheinen sie sich bei all ihrer Hellsichtigkeit zu täuschen: ihre Sehnsucht nach Wunder und Umkehr ist vielleicht doch nicht so groß, wie sie meinen. Gerade da hapert's. Sonst würden sie sich doch nicht gar so erfolgreich zurückhalten können, dem Guten einen (nach ihrer Ansicht fehler-

haften) Schritt entgegenzugehen. Wer sich so vollendet zurückhält, der hat (der Verdacht entsteht) vielleicht gar nichts zurückzuhalten? O einmal aus der Rolle fallen, sich blamieren durch eine — Anständigkeit, einen milden Blick . . ., wenn das ganze Leben aus Fehltritten und Verirrungen besteht, warum nicht einmal auch in dieser Richtung sich verirren?

Es ist ja wahr: Das Gute tun ohne volle innere Nötigung ist scheußlich, ist eine Sünde. Und unwiderleglich scheinen mir die Worte Luthers in seiner „Freiheit eines Christenmenschen“: „Die Gebote lehren und schreiben uns vor mancherlei gute Werke, aber damit sind sie noch nicht geschehen. Sie weisen wohl, sie helfen aber nicht; lehren, was man tun soll, geben aber keine Stärke dazu. Darum sind sie nur dazu geordnet, daß der Mensch darinnen sehe sein Unvermögen zu dem Guten und lerne an sich selbst verzweifeln. Und darum heißen sie auch das alte Testament und gehören alle ins alte Testament. Wie das Gebot Du sollst nicht böse Begierde haben beweiset, daß wir allesamt Sünder sind und kein Mensch vermag zu sein ohne böse Begierde, er tue, was er will, woraus er lernet an sich selbst verzagen und anderswo zu suchen Hilfe, daß er ohne böse Begierde sei

und also das Gebot erfülle durch einen andern, was er aus sich selbst nicht vermag — also sind auch alle andern Gebote uns unmöglich.“ — Bis hierher kann sich das Judentum mit Luther so ziemlich eins erklären (von dem Ausfall gegen das „alte“ Testament und davon abgesehen, daß Luther mit den Worten „durch einen andern“ die Mittlerschaft Christi andeutet, während der Jude die Gnade unmittelbar von Gott erhofft). Doch es ist wohl ohne weiteres klar, daß Luther das Problem nur stellt, nicht auflöst. Und das Problem ist eben: *Was soll der Mensch tun, solange er nicht Gottes Gnade über sich ausgegossen fühlt*, solange er nicht ohne böse Begierde ist, d. h. solange seine Vitalität, das Feuer seiner Nerven und die Energie seiner Blutwallungen, seine heimliche Lust und die Gedanken, auf denen er sich ertappt, solange nicht alles, alles in dieselbe Richtung strömt wie seine im Oberbewußtsein festgehaltene Absicht, das Richtige zu tun? — Und da ist es doch klar, daß unvollkommen das eine wie das andere ist; unvollkommen die Guttat ohne den vitalen Tonus, ebenso unvollkommen aber auch die Hingabe an die Sünde mit Unterdrückung aller Gerechtigkeitsregungen. Warum also dem einen vor dem andern den Vorzug ge-

ben? Und unbegreiflich, warum Ricarda Huch, die nicht ungern den Menschen zügellos allen Trieben nachgehen ließe, um ihn gewissermaßen recht reif für Sühne, Gottes Gnade und Vergebung zu machen, — warum sie gerade nur den einen Trieb, ein anständiger Kerl sein zu wollen, ausschließt, der doch schließlich auch ein „naturgewachsener Trieb" der Menschheit ist. „Diejenigen, die keine andere Belohnung suchen, als sich selbst zu genügen, sind, gerade weil sie gottähnlich sein wollen und sind, am allermeisten ungöttlich." Ein tiefes Wort, aber es erschöpft doch die ganze Tiefe nicht! Denn zugegeben, daß Selbstgerechtigkeit eine arge Sünde ist, warum soll diese Sünde und nur sie unbedingt vermieden werden, wenn alle andern Sünden mögliche Durchgangspforten zum Heil sind. Vielleicht kann, wie im Mörder einmal Reue und Bewußtsein der Sünde erwacht (und nur dann hat ja seine Sünde einen immanenten Sinn gehabt), auch in den Selbstgerechten der Strahl göttlicher Erkenntnis einschlagen und seine ethische Überheblichkeit ist dann eine sehr heilsame Verirrung für ihn gewesen, wird zur Quelle der Gnade. Warum also vor ihr besonders warnen und mehr als vor allen andern Unvollkommenheiten?

An dieser Stelle zeigt sich eben mit nicht zu

überbietender Schärfe, daß für das Christentum nur das „edle Unglück", in dem wir Gott willenlos überantwortet sind, existiert, — dem Judentum dagegen nebstdem das unedle Unglück bekannt ist, das unter jeder Bedingung bekämpft werden muß und in dem der Mensch auch über seine sittliche Freiheit verfügt. — Freilich ist es furchtbar, wenn diese Freiheit den Menschen in Konflikt mit seinen Naturanlagen setzt und ihm das Gräßliche vor Augen führt, daß er sich das Gute nur abzwingt, und daß er es mit ganz anderem Elan wirken könnte, wenn er innerlich ein anderer wäre. Verzweiflung faßt ihn dann und nichts ist seiner Situation angemessener als diese Verzweiflung, die Luther so beredt und mit dem Vollklang eigenen Erlebnisses schildert. Diese Verzweiflung mag den Juden wie den Christen mit gleicher Kraft ergreifen. Dann aber gehen ihre Wege auseinander. Der Christ scheut davor zurück, das Gute auf der bloßmenschlichen Ebene, ohne göttlichen Ruf und Drang zu tun. Der Jude nimmt die Not der guten Tat auf sich, als Unvollkommenheit, als Makel, als Symptom seiner Verworfenheit, — aber dennoch. Keinesfalls findet er in dem Nichtbegnadetsein den Wink, lieber zu sündigen als entgegen seiner Natur gut zu sein. Hier öffnet sich freilich

der Blick in die gräßlichste Tiefe des moralischen Weltalls. Ist nicht vielleicht die Sünde und die ihr folgende Reue der von Gott eingesetzte Weg zur Läuterung? Ist es nicht die Bestimmung des Menschen, schwach zu werden, zu erliegen, in der Versuchung hinzuschmelzen, um nachher erst die wahre Züchtigung, die Buße und hinter ihr das Paradies des persönlichen Untergangs zu verkosten, wie es Claudel in seinem unvergleichlichen „Partage du midi" gestaltet hat! Ach, Zweifel über Zweifel stürmen hier ein. Vielleicht ist es gerade der Panzer der Selbstverleugnung, hinter dem man sein Herz verhärtet, vielleicht ist das Zurückweichen vor der Sünde das Falsche; denn auf diese Art bringt man sich um das volle Erlebnis der eigenen Schlechtigkeit, um das Erlebnis der Umkehr. . . Hier kann die Theorie nur noch stammeln. Die christliche stammelt: „Lieber sündigen und bereuen!" Die jüdische: „Lieber auf keinen Fall bewußt sündigen. Soll Reue kommen, so komme sie ganz ohne mein Dazutun und nur, wenn mich die Sünde wirklich überwältigt hat. Auf keinen Fall darf ich es der Sünde auch nur um ein Gran zu leicht machen. Sie schlage mein Bewußtsein tot, anders weiche ich nicht." — Die „Furcht vor der Sünde" wird als eine der Haupt-

tugenden des Patriarchen Jehuda gerühmt und ein Weiser (nach Bacher I 279 war es R. Akiba) meinte einmal: „Für fünf gibt es keine Verzeihung. Für den, der viel bereut, d. h. nachdem er immer aufs neue gesündigt hat, für den, der sündigt, um Bußz zu tun usf.“ Freilich wird auch der Sate überliefert, daß an jenem Ort der Himmelssphären, wo die Bereuenden stehen, nicht einmal die vollkommenen Gerechten sich aufhalten können. Das aber gilt erst ex post, nach Erledigung des äußersten Kampfes mit der Sünde, nicht als Anweisung und Lebensregel. — Luthers Paradox „Peccandum est“ ist im Judentum nicht einmal als Paradox denkbar.

Man könnte hier den Einwand erheben, daß ich allzu glatt die „christliche“ Ansicht mit der „protestantischen“ identifiziere, während doch im Katholizismus der Freiheit ein gewisser Spielraum gelassen wird.

Doch der Schulstreit zwischen Katholizismus und Protestantismus ist durchaus nicht so belangreich, wie es die Parteien beiderseits glauben machen wollen. Von beiden Parteien wird nämlich mit den Unterschieden in der Doktrin viel Wesen getrieben. Sieht man aber näher zu, so ist es mit den beiderseits zu außerordentlicher Wichtigkeit übertriebenen Kampfthesen nicht soweit her,

weshalb sie heute, da der dogmatische Zank verstummt ist, der Kontinente aufgerührt hat, kaum einen Menschen mehr zu reizen vermögen. — Wie steht es mit unserem Problem? Das Tridentinum hat allerdings Luthers Ansicht verworfen, daß „alle Werke, welche vor der Rechtfertigung geschehen, auf welche Weise immer sie geschehen sein mögen, wahrhaft Sünden seien oder den Haß Gottes verdienten, oder daß jemand um so schwerer sündige, je eifriger er sich bemühe, sich für die Gnade zu disponieren.“ Doch gleichzeitig hat dasselbe Konzil erklärt, daß diesen Dispositionsakten stets Gnade vorhergehen müsse, hat also sein eigenes Anathem gegen Luther praktisch unwirksam gemacht. Daher sind denn auch innerhalb des Katholizismus die Jansenisten sehr bald zu ähnlichen häretischen Lehrmeinungen wie Luther gekommen, wie denn eine halbe Sache sich niemals halten kann, auch mit den feinsten Kunstmitteln und mit der an sich bewundernswürdigen lehramtlichen Organisation und hohen Intelligenz der katholischen Kirche nicht. Die Jansenisten konnten sich dabei auf einen Kanon eines der frühesten Konzile, des Arausikanum II, also eine unfehlbare Lehrentscheidung der katholischen Kirche stützen (Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. —

„Aus sich selbst heraus hat niemand anderes als Lüge und Sünde“). Ferner auf die große Autorität des Augustinus, der alle vor dem Glauben oder außerhalb des Glaubens gewirkten Guttaten (opera ante et extra fidem) als böse Taten, Sünden bezeichnet (opera mala, peccata, vgl. Scheeben II, 430) und der dies in markantesten Sätzen ausdrückt wie: Quid ergo? Debemus nulla opera praeponere fidei, id est ut ante fidem quisquam dicatur bene operatus? Ea enim ipsa opera, quae dicuntur ante fidem, quamvis videantur hominibus landabilia, inania sunt. Ita mihi videntur esse ut magnae vires et cursus celerrimus praeter vitam. — Quidquid boni fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. („Wie also? Darf man keinerlei Werk über den Glauben stellen, so daß vor Glaubensempfängnis niemand als richtig handelnd bezeichnet werden könnte? So ist es. Denn jene Vor-Glaubens-Werke, mögen sie den Menschen noch so lobenswürdig dünken, sind eitel. Sie erscheinen mir wie großer Kraftaufwand und eiligster Lauf neben dem Leben. — Das Gute, das aus der bloßen Menschennatur heraus und nicht aus jenen Gründen, die wahre Weisheit zeigt, getan wird, mag der

Pflichterfüllung nach als Gutes erscheinen, dem Ziele nach, das verfehlt wird, ist es Sünde.“) — Ein Neuerer (Bartmann) stellt als allgemein von den katholischen Theologen verteidigten Satz auf: „Es ist dem gefallenen Menschen mit seinen natürlichen Kräften moralisch unmöglich, das gesamte Sittengesetz zu erfüllen, schwerere gute Werke zu verrichten und heftigere Versuchungen zur Todsünde zu überwinden.“ — Man sieht schon an den verlegen-unsicheren Komparativen: in dieser Frage (wie in andern) ist der Unterschied, der von Apologeten so vielgerühmte Vorzug des „lebensvollen“ Katholizismus vor dem Protestantismus nichts als die unbestimmte, einige Hintertürchen offenlassende Fassung. — Dem Wesen nach ist im gesamten Christentum neben der Gnade kein Platz für eine selbständige Provinz, für „unedles Unglück“ des Menschen und seine Freiheit. Daher Dante alle Heiden, selbst den verehrten Plato und Aristoteles und Homer trotz inneren Widerstrebens in die Hölle versetzen mußte, während das als „partikularistisch“, „engnational“ verschriene Judentum seit jeher den Satz kündete: Die Gerechten aller Völker haben Anteil am Leben im Jenseits.

Gefahren gibt es für die jüdische Lösung wie für die christliche. Dem Christen droht, wenn er sich andauernd der Pflicht entzieht: Verlust des Sündenbewußtseins. Dem Juden (und das ist vielleicht das Ärgere): Verlust der Verzweiflung, indem er seine Pflicht und nur seine Pflicht tut, dabei allmählich die mangelnde Ganzheit, die mangelnde „Freude am Guten“ nicht mehr vermißt. Das eine erschlafft, das andere macht vertrocknen. Das eine gibt die Richtung preis, das andere die unendlichen Horizonte.
Gerade hier zeigt es sich, wie wichtig dem Judentum neue Verwurzelung im Heimatboden ist. Im eigenen Lande werden die Triebe naturhafter werden, nicht mehr durch Vereinsmeierei, Gutherzigkeit usf. einzulullen. Der Konflikt mit der Pflicht wird sich verschärfen, er wird unerträglich, unlösbar sein, — Gottes Gnade um so näher . . .
Jedenfalls darf es aber nicht die Erwägung möglicher Gefahren sein, die entscheidet. Sondern für den Juden entscheidend ist der Blick auf das ungeheure Trümmerfeld schlechtweg irdischen, behebbaren Elends. Hier muß geholfen werden, so gut es eben geht, unter allen Umständen, ohne dem Spiel der Paradoxe nachzugeben, und auch, wenn es einen fröstelt vor Nichtbefriedigung. „Dennoch darfst du dich nicht entziehen.“

Dem Menschen bleibt, so sagt der Prediger, nichts als seine Arbeit. „Denn dies ist sein Teil.“ Mit diesem Teil ist freilich nicht viel Staat zu machen und Demut kommt ungerufen, fast von selbst, — man braucht nur ein wenig aufrichtig gegen sich und unerschrocken zu sein.

[Das Beisammen beider Reiche im Judentum]

Ich blicke zurück.

Das Judentum ist die religiöse Grundhaltung der Seele, die beide Reiche anerkennt, edles und unedles Unglück.

Freiheit des Willens herrscht im Reiche des unedlen Unglücks, der abstellbaren Übel. Diese Freiheit ist ein Göttliches, ein dem Menschengeschlecht überwiesenes Geschenk des Himmels. Sie äußert sich in Bewußtheit der Motive und in einer Wahl, die nicht unter dem Zwange der Notwendigkeit erfolgt. Die Motive sind, wie Felix Weltsch beschreibt, nur Anregung, nur „Anträge“, die dem Willen gemacht werden, denen er stattgeben kann, nicht muß. („Gnade und Freiheit“, S. 85.) Ich möchte sagen: Der freie Wille spielt auf der Klaviatur der Kausalität . . . Dies bewußte freie Spiel ist nicht geringzuschätzen (Unterschied vom Christentum), allerdings ist es auf ein relativ untergeord-

netes Gebiet beschränkt, das des unedlen Unglücks. Ja selbst auf diesem Gebiet reicht es für die höchste Leistung nicht aus. — — Es gibt erfahrbare Zustände, die sich auf einer andern höheren Ebene abspielen. Die Seele wird der Kausalitätsklaviatur entrückt. Sie ist nun nicht mehr nur insofern frei, als sie diese oder jene Taste niederdrücken kann, — ganz neue Töne formen sich ihr aus Luft und Licht. Diese Entrückung erfolgt im Unbewußten, ohne menschliches Zutun, — durch Gnade. Auch sie ist Freiheit. Doch von anderer Art als die Freiheit innerhalb des unedlen Unglücks, die ihr gegenüber, obwohl an sich göttlich, einen etwas bürgerlichen Anstrich zeigt. Beiden Arten von Freiheit ist gemeinsam die Loslösung aus dem Geflecht der Kausalität, aus triebmäßiger Bedingtheit. Aber die Freiheit im unedlen Unglück ist schritthaft, eine Freiheit im Umkreis von soundsoviel ausgezählten Möglichkeiten, — Wahlfreiheit. Die durch Gnade empfangene Freiheit kennt keine Begrenzung, sie ist Schaffensfreiheit, sie trägt in sich die ganze Wucht der wie in eine einzige Stoßspitze gesammelten Natur, ohne jedoch dabei dieser Naturkraft wie einem Zwang ausgeliefert zu sein. Gnade ist: dem Trieb in Freiheit gehorchen dürfen, — so

angelegt sein, daß man in voller Übereinstimmung mit dem Guten sich selbst nachgeben kann. Insofern erscheint Gnade, äußerlich gesehen, als Synthese von Pflicht und Natur. Innerlich ist sie durchaus Wunder, Geheimnis Gottes. — Im Gebiet des unedlen Unglücks herrscht die Wahlfreiheit. Sie erreicht das Erreichbare. Sie verlangt den aktiven Menschen. Innerhalb ihrer Grenzen ist sie verehrungswürdig. — Im Gebiete des edlen Unglücks aber, bei der Konfrontation mit dem Unendlichen? Hier ist nur noch die unterste Stufe, die durch den Satz der R. Chanina bezeichnet wird, ins Licht der Wahlfreiheit gestellt. Das Unendliche in Ehrfurcht anerkennen, — das ist noch Menschensache. Man kann es, wenn man will, wenn man nur die Augen öffnet. Dann aber beginnt Dunkel, das Reich der Demut. Nichts mehr vermag der Mensch aus sich selbst heraus. Ein passives, abwartendes Verhalten ist ihm auferlegt. Gott lieben, — dazu sich heranzudrängen ist undenkbar. Das Reich der Naturtriebe ist das eigentliche Reich des edlen Unglücks, hier hat menschliche Kraft nichts zu suchen. Nur durch göttliche Gnade ist es möglich, daß der Naturtrieb des Menschen selbst die Richtung aufs Göttliche empfange. Dann liebt der Mensch, dann liebt er Gott.

Darin eben besteht die Gnade. Gott lieben und von Gott geliebt werden, ist nämlich eines und dasselbe.

Im Reich der Freiheit herrscht allmähliches Vorrücken, Meliorismus, ewige Annäherung an unendliches Ziel, — im Reiche der Gnade gibt es den Sprung, die plötzliche Umkehr, das sofortige außerzeitliche Besitzergreifen des Absoluten. Dort Politik, — hier das Reich, das unsichtbar immer und überall unter uns ist. Dort der unfertige Gott, dem geholfen werden soll, — hier der Unendliche, Allmächtige, vor dem wir ein Nichts sind. Dort Werden und tausend Möglichkeiten, Verantwortung des Menschen für den Weltlauf behebbaren Unglücks, — hier Sein und Sicherheit, unerforschliche Vollendung von Ewigkeiten her.

Man erkennt nun das Besondere des Judentums: es hat die beiden Reiche vollständig, kompromißlos jedes für sich ausgebildet. (Daher scheinbare Widersprüche in den Quellen.) Das Christentum dagegen hat von Anfang an den Bezirk des unedlen Unglücks übersehen wollen (vgl. den Protest im Jakobusbrief 14ff.), ohne sich ihm natürlich völlig entziehen zu können. So kam der Katholizismus zu einer Verkoppelung, immer künstlicheren Durcheinanderschraubung der beiden Reiche, wobei schließlich doch nur

das der Gnade einen annehmbaren Sinn behielt. Und Luther ist mit Bauernfäusten, herlich entrüstet über die „sophistischen Pabisten und Scholastiker“, die er „unverständige grobe Esel“ nennt, dreingefahren, — aber nur, um das Reich der Freiheit vollends zu zertrümmern.
Für das Judentum aber ergibt sich aus dem voll eingestandenen Beisammensein der beiden kontradiktorischen Reiche sein tiefstes Problem. Das Problem der „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen“.

Fünfter Teil

„Die Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen“

[Die Situation]

Es ist eine Grundtatsache der irdischen Existenzform „Mensch“, daß dem unedlen Unglück gegenüber eine durchaus andere Haltung von uns verlangt wird als dem edlen Unglück gegenüber.
Und diese beiden geforderten Haltungen laufen nicht schematisch reibungslos nebeneinander her. Im Gegenteil: sie müssen immer wieder einander stören, verwunden, vergiften, aufheben. Beide sind gefordert, beide zugleich, und dennoch sind sie unvereinbar miteinander.
Das unedle Unglück verlangt tätigen Zugriff, das edle Unglück (von der untersten Stufe abgesehen) demütig abwartendes Verhalten. — Man kann also nicht beides zugleich sein. Der Eingriffslustige bekommt bald das Raubtiergebiß Roosevelts, „gesunde“ Jagdlust, von Seeluft gegerbte, ewig lach-redende Wangen, an denen die Tatsachen des edlen Unglücks als „unnütze Subtilitäten“ hinunterlaufen. — Und der ein-

sam Abwartende „befleckt" sich nicht mehr mit diesseitigen Affären, versteht sie gar nicht mehr, der ganze Komplex des behebbaren Unglücks taucht für ihn unter im viel größeren des unbehebbaren, wie das Licht der Sterne im blauen Mittagshimmel. Die beiden Grundhaltungen des Eingreifenden und des Wartenden schließen einander also aus. Das könnte zu Schwierigkeiten führen, immerhin hätte man noch die Möglichkeit, sich damit abzufinden. Wie aber sich stellen, wenn nun die verwirrende Tatsache erscheint, daß jede der zwei Haltungen zugleich die ihr entgegengesetzte erfordert, daß jede von ihnen sinnlos wird, wenn sie unvermischt auftritt! Aber sie können sich ja nicht mischen, ohne einander zu schwächen, ja aufzuheben. Und das ist es, was schlechterdings über menschliches Begriffsvermögen geht.

Und doch ist es so. Mehr noch: es ist die Kerntatsache der Welt.

Der Boden, auf dem wir leben, ist so beschaffen. Dies ist vielleicht die einzig sichere, die letzte beweisbare Realität, die an der Grenze des eben noch psychologisch Erfahrbaren steht, knapp ehe es ins Metaphysische mündet.

So z. B. kann nicht daran gezweifelt werden, daß konsequentes Abwarten der Gnade un-

tätig macht und daß Untätigkeit dazu führt, das Verständnis für die Bedürfnisse der Mitmenschen zu verlieren, nur mit sich selbst beschäftigt zu sein. Dabei aber sehnt sich ja der Einsame großen Stils nach Menschen; nur die Karrikatur des beschaulichen Lebens sperrt sich wirklich mit harter Herzschale ab. Ihr schleudere man, daß sie erröte, die Worte des sterbenden Kierkegaard an einen Freund ins Gesicht: „Grüße alle Menschen, ich habe sie alle zusammen sehr lieb gehabt, und sage ihnen, daß mein Leben ein großes, anderen unbekanntes und unverständliches Leiden gewesen ist; alles sah wie Stolz und Eitelkeit aus, aber war es nicht . . .“ So spricht wahrhaftige Einsamkeit eines leidenschaftlichen Herzens. Nicht mit der leichtfertigen, süffisanten, allzu präzisen Satire unserer kleinen Individualisten, denen es so leicht fällt, hochmütig allein, unsozial, unpolitisch, privat zu sein, und die sich noch Gott weiß was darauf einbilden. — Der in sich gekehrte Mensch fühlt die Gefahr der Lieblosigkeit in seinem Untätigsein. Und dem tätig Liebenden, dem Aktivisten droht Verdorrung tiefsten Seelensaftes, wenn er nur nach außen gewendet lebt. Wie denn auch Rubiner („Der Kampf mit dem Engel“) aus heißem Willen zu tätigem Geist und zur Gemeinschaft in ge-

radezu kompromittierende Postulate gerät wie: „Kein Geheimnis mehr. Kein Fürsichsein. Kein Privatleben . . . Die Seele ist unsere tötendste Ausschweifung usf.“ Und doch ist es klar: nur aus Seele hervor strahlt wahre Aktivität auf. Ohne diese Fülle auf dem Grunde der Taten geht alles in die Irre, wird zur Qual, zum technisch wohlorganisierten Unsinn. — So also stößt immer wieder Agilität, wie sie dem Reich des unedlen Unglücks entspricht, gegen das ruhige In-die-Tiefe-Lauschen des edlen Unglücks. Beides verlangt einander, sonst trocknet es aus, jedes für sich, — und doch kann beides nicht nebeneinander bestehen. Und wo immer man hinblickt, in allem Irdischen diese Unmöglichkeit, zu leben: zwei Haltungen, miteinander unvereinbar und gleichwohl aufeinander angewiesen.

S c h e m a t i s c h a u s g e d r ü c k t: abwartende Einsamkeit (als Haltung des edlen Unglücks) kann nicht zusammenbestehen mit tätigem Eingreifen (Haltung des unedlen Unglücks). — Dennoch ist abwartende Einsamkeit, Gnadenhoffnung, ohne tätiges Eingreifen ein Spott auf sich selbst; und Tätigkeit ohne die wartende Demut ein leeres Getöse. — Aber Warten verdirbt ja den Elan des Tuns und Tun bringt um die Früchte der Versunkenheit.

Es sind also zwei Dinge so gegeben, daß sie einander ausschließen — und gleichzeitig ohne einander nicht bestehen können.
Fürwahr, ein Geheimnis. — Und ein sichtbares Geheimnis noch dazu. — Und ein Geheimnis, das Lebensgesetz alles Lebendigen zu sein scheint.
Denn diese „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen“ (so nenne ich das Gesetz), findet sich nicht nur bei der wechselseitigen Beziehung der beiden Kategorien „Tätigsein“ und „Demütig-abwarten“. Ebensogut kann man es aus folgenden Tatsachengruppen ablesen, die immer wieder auf die Bereiche des edlen und unedlen Unglücks hinweisen: Irrationales — Ratio; Gefühl — Intellekt; Selbsterlösung — Welterlösung; Erlebnis — Intention; Wirkung durch persönliches Beispiel — Organisation und Propaganda; Genie — Ausbildung, Fleiß; Inspiration — Tradition; Werden und Wachsen — Machen; Konservativismus — Demokratie; Natur — Geist; Trieb — Ethos; Musik — Politik; Abenteuer — Bürokratismus; Gegenwart — Abstraktion; Individuum — Militarismus, Staat usf.
Ich möchte hier natürlich nicht die sehr banale Weisheit dargelegt haben, daß es „*ewige Gegensätze*“ u. dgl. gibt. Mir liegt daran, die *besondere Art* dieser

Gegensätzlichkeit zu treffen. Gegensätze heben einander sonst auf, stören einander, — hier aber liegt das Seltsame vor, daß die Elemente einander stören, daß sie aber auch dann und gerade dann, wenn sie einander nicht stören, zur Unvollkommenheit herabsinken.

Auch mit „Polarität" ist diese „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen" nicht zu verwechseln. Männliches, Weibliches — positive, negative Elektrizität ziehen einander an und vernichten einander beim Zusammentreffen, auch ist das Dasein des einen Pols vom Dasein des andern „feindlichen" bedingt. Aber diese Bedingtheit ist doch so, daß jeder Pol die Möglichkeit seiner unvermischten Eigenexistenz behält; er strebt zwar nach Vereinigung mit dem Gegenpol, in der er dann auslöscht, neutralisiert wird, aber vor der Vereinigung, in Sehnsucht nach ihr kann er mit voller Lebenskraft, in Rundheit, auf der Höhe seiner Realität existieren. Er ist nicht degradiert ohne diese Vereinigung. Somit entfällt die eine Hälfte des Paradoxons und es wird lebbar, physisch erfüllbar. Ein dynamisches Gleichgewicht, wenn schon kein statisches, erscheint möglich. Nur daß irgendwo im Raum negative Elektrizität vorhanden sei, wird verlangt; dann erhält sich die Ladung positiver Elek-

trizität gespannt. Es ist nicht etwa Vereinigung beider Elektrizitäten nötig, um die Gegenpole, die dadurch doch wieder auslöschen würden, am Leben zu erhalten. Diese absurde Situation kommt nur im Psychischen vor. Im Physischen ist Spannung, immerhin ertragbare Spannung, ist Möglichkeit, im nicht aufgehobenen Spannungszustand endlos zu schweben. Zwischen edlem und unedlem Unglück dagegen findet sich eine vom ersten Moment an hoffnungslose Situation.

Auflösung des Problems in der Ebene der Logik ist unmöglich, alles drängt auf Heraustreten aus der Ebene, Ekstasis. Die beiden Gegenpole verlangen einander so stark, daß nicht bloß das Irgendwo-Existieren des einen zur Erhaltung des andern notwendig erscheint; — jeder von ihnen schrumpft ein, bricht zusammen, wenn er sich rein erhalten will, wenn er sich nicht mit dem andern durchsetzt und mischt. Und doch kann er sich nicht mischen, ohne sich aufzugeben.

[Erlebnis und Intention]

In seinem Essai „Erlebnis und Intention, — die aktivistische und die romantische Gefahr“ hat Felix Weltsch diese Beziehungen auf ihre psychologischen Urtatsachen

12*

zurückgeführt. (Der Essai steht in Hillers 2. Zieljahrbuch, umgearbeitet bildet er einen Teil des 3. Kapitels in dem wichtigen religionsphilosophischen Werk von Weltsch „Gnade und Freiheit“, München 1920.)
In jedem menschlichen Gefühl, so lehrt Weltsch, im Willen wie in der Liebe, lebt ein geheimnisvoller Strahl, der aus dem Ich in das Außer-Ich hinausbricht. Es ist das Wunder des Menschenherzens, daß es aus seinem Kreise herauszureichen vermag. Auch Kritizismus, Skeptizismus, Idealismus können an dieser Feststellung nichts ändern. Die „Intention“ des Gefühls (so nennt Weltsch den nach außen dringenden Lebensstrahl) geht jedenfalls auf eine „Wirklichkeit“. — Neben dieser Richtungsdimension weist nun jedes Gefühl noch eine Flächendimension auf, gleichsam den Querschnitt dieses Strahls, das Fleisch, ohne welches das Skelett nicht lebensfähig ist. Es ist das „Erlebnis“.
Weltsch bringt folgendes Beispiel: „Wenn ich Venedig liebe, so kann in diesem Gefühl leicht auseinandergehalten werden: die Intention, das ist jener Strahl, der von meinem Ich zu jenem wirklichen, geographischen Ort in den Lagunen geht, zu jener ganz eindeutig, geradezu punktuell bestimmten Wirklichkeit, zu der hinzufahren man sich sehnt,

der man Blüte oder Untergang wünschen kann, die beschädigt oder gerettet werden kann, — — und das Gefühlserlebnis, das ist jene eigenartig vibrierende, reiche, unendlich wechselnde, ganz mir gehörende Vorstellung dieser Stadt, die durchpulst ist von einem Teile meines Ich, erwärmt und durchstrahlt von meinem Feuer, — dies alles geformt zur Einheit eines Erlebnisses von subjektiver Färbung und bestimmter Kraft." Ich zitiere weiter: „Das Interessante an diesen beiden Grundelementen der Liebe ist, daß sie einander gegenüber eine gewisse Selbständigkeit besitzen. Es kann wohl eines nicht ohne das andere existieren, sie können aber, was ihre Aufmerksamkeitslage und vor allem ihre Werthaltung betrifft, verschiedene Schicksale haben. Es gibt unter den Menschen ‚Erlebniswerter' und ‚Intentionswerter' und diese einfache Scheidung ist reich an den verschiedensten Konsequenzen."

Weltsch weist sehr glücklich nach, daß weder Erlebnis ohne Intention zur Vollkommenheit führen kann, noch Intention ohne Erlebnis. Die Intention ohne Erlebnis ist „die Sünde Europas". „Dieser Gefahr ist die Gegenwart erlegen. Das wahre Gefühlserlebnis scheint an einer Überwertung seiner Intention und der Konsequenzen, wie Organi-

sation, Abstraktion, Vereinsmeierei, Literatur, Diplomatik, Taktik und Lokalpolitik gestorben zu sein.“ Doch auch die Gefahr des Gegenteils ist nicht zu unterschätzen: „Die Überwertung des Erlebnisses zum Schaden der Intention, das Erlebnis als Selbstzweck, als höchstes Ziel. Es wird nicht der Gegenstand ehrlich geliebt, sondern nur die Emotion dieser Liebe. Die Seligkeit der Schwermut, die süße Qual der Sehnsucht, die Schauer der Begeisterung. Der Gegenstand selbst wird irrelevant. — Daß auch diese Hypertrophie der einen Dimension schließlich zum Tode des ganzen Gefühls führen muß, liegt auf der Hand. Denn, zieht die Intention aus dem Erlebnis Saft und Leben, so gibt die Intention wieder dem Erlebnis Mark und Knochen. Das Erlebnis ohne Intention führt nur noch ein kurzes, wohl glanzvolles, aber langsam verlöschendes Dasein; der Stütze beraubt fällt es in sich zusammen. — Der Feinschmecker des Erlebnisses ruiniert das Gefühl. Wer seine Verzweiflung auf der Zunge zergehen läßt, kann von ihr eben nicht ganz erfüllt sein usf.“ Das Erlebnis schreit also nach Intention, richtig, — aber gleichzeitig schwächt es sie, bricht ihr die Spitze ab. Und wiewohl Erlebnis ohne Intention ein Absterbendes ist, einem zergehenden Feuerwerk gleicht:

so ist doch auch ebenso unbezweifelbar, daß Erlebnis, in Intention eingemischt, zu Halbheiten, zu Friktionen, zu schwächlichen Stümpereien führt . . . Ich las eine kurze Biographie Trotzkis. Sie zeigt diesen ganz auf seine Tat bedachten Menschen in den verschiedenartigsten Milieus, in Städten, die über die halbe Erdkugel verstreut liegen, in Sibirien, Wien, Paris, in der Schweiz. Ich habe aber das deutliche Gefühl, daß ihm die Verschiedenheit seiner Umgebung, die Erlebnishintergründe seiner Aktivität nur ganz schwach, ganz schattenhaft ins Bewußtsein eingedrungen sind; da oder dort, für ihn war es immer dasselbe, weil er immer dasselbe tat. Wäre er mit offenen Augen, mit Künstleraugen, mit einem Erlebnisherzen herumgegangen: er hätte nichts zustande gebracht. Ganz ebenso kann ich mir nicht vorstellen, daß etwa Jirmejahu in Ägypten den majestätischen Eindruck der Pyramiden auf sich wirken ließ; er tobte gegen sein Volk, alles war ihm Greuel und Schmach. So muß, um ins Gigantische einer wirklichen Tat zu wachsen, die Intention alles Erlebnishafte von sich abstreifen, einseitig und ungerecht werden. So muß, um Kunstwerke einer besonderen Art zu formen, das Erlebnis alle Intention ausscheiden und schwelgen, ohne Bewußtsein von Raum

und Zeit. Dabei bleibt freilich die Beobachtung in ihrer Gültigkeit unbestritten, daß Intention ohne Erlebnis nicht bestehen kann (und umgekehrt). Aber die beiden sind Todfeinde, und dabei einander bedürftig, ohne ihrer Todfeindschaft vergessen zu können. „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen" herrscht schrankenlos, gräßlich, unausdenkbar.

[Persönliches]

> „Es ist unmöglich, Mensch zu sein. Dennoch bleibt uns nichts anderes übrig."
>
> Eine Königin Esther.

Tragische, verzweifelte Situation des Menschen.

Er läßt es ein wenig an Beherrschung der Elementarkräfte fehlen, an Besonnenheit, Selbstbegrenzung — und schon ist der Krieg da. Andere aber sagen, der Krieg sei gerade deshalb gekommen, weil man in künstlichem Intellektualismus das Elementare allzusehr beherrscht, die natürlichen Regungen wegorganisiert habe. — Und nun das Furchtbare: beide Ansichten sind im Recht.

Unter der blutdunstenden Augustsonne der ersten Kriegstage verschärfte sich in mir die (schon vorgebildete) Idee: daß wir Dichter zu wenig getan, uns um die Mächte der Wirklichkeit zu wenig gekümmert hätten, — und

so, nur mit Klängen und Verbesserungen und Gewissensbissen in uns selbst beschäftigt, hätten uns die Dämonen überrascht, aber nächst ihrem Hereinbrechen sei das Grausigste unsere zu spät kommende Einsicht, daß unser ewiges Nur-mit-uns-selbst-Beschäftigtsein Mitschuld an der Weltkatastrophe habe. — Damals schied ich scharf „Welterlösung" und „Selbsterlösung", nahm entschlossen Stellung gegen den „Egozentrismus", in dem ich nichts als einen raffinierten Egoismus sehen wollte. Ins Tagebuch schrieb ich Exklamationen wie diese: „Not tut eine große Auswärtsdrehung der Moral. Seit Jahrtausenden beschäftigt man sich mit nichts anderem als mit inneren Feinheiten, mit Nippesfigurenreinigung des eigenen Ich. Mag die innere Spannung bei dieser Läuterungsarbeit für die mit ihr Beschäftigten noch so schmerzlich, noch so heroisch gewesen sein, mag sie für den einzelnen, der sich dieser Mühe hingab, an Stelle der ganzen Welt getreten sein, ihm groß, unendlich, ja übermenschlicher Kräfte bedürftig erscheinen, — tut nichts, mit diesen Selbstberauschungen innenpsychologischer Laubsägekünstler müssen wir, obwohl wir diese Künste bewundern und in einem gewissen Grade auch sittlich finden, völlig brechen. Keine Innenziselierung der Ich-

Tempel, solange die Menschheit vor Gram erstickt. Erst aufräumen, die primitivsten Außendinge erledigen! Wirtschaft machen! — Den Erfolg will ich, nicht den gemeinen, egoistischen, dem jene Ich-Reiniger glücklich entflohen sind, sondern den allmenschlichen, weltordnungtragenden, dem sie auf ihrer Flucht leider mitentflohen sind."

In jener Zeit schien mir Irrationalismus ein Verbrechen, meine ganze Leidenschaft wandte sich dem „unedlen Unglück" und seinem Heilmittel, der Politik, zu. Und ich sah bald die Schärfe des Konfliktes, die auf diesem Wege drohte. Faßte ins Auge, daß die in Kämpfe des Diesseits gewandte, robuste Aggressivität die Stimmen der Seele, lyrische Muße, skrupelhaften Aufrichtigkeitsdrang, das mit sich selbst rechtende Gewissen übertönen könnte. — Nicht immer ist das klar erkannt worden. Ein Tagebuchblatt Tolstois z. B. (aus „Rußkija Wjedomosti", nachgedruckt im „Prager Tagblatt" vom 2. 1. 1916) will vollendete Harmonie zwischen den beiden Tendenzen des Menschenherzens, der selbsterlöserischen und welterlöserischen erkennen. Tolstoi schreibt: „Man hört und liest so häufig Streitigkeiten und Urteile über die Frage, was das Ziel des menschlichen Lebens sein sollte, die innere sittliche Vervollkommnung oder der

Dienst zum Heile der Menschheit, um das Gottesreich zu erbauen. Dieser Streit kann nie entschieden werden, weil beide Parteien recht haben. Das eine wie das andere Ziel sind dem Menschen und der Menschheit gesteckt, und ein Ziel schließt nicht etwa das andere aus, im Gegenteil, beide treffen zusammen und bedingen einander. Welches Ziel hat der Steinklopfer vor sich, der beim Bau eines Hauses mitarbeitet? Die beste Ausnützung seines Arbeitstages oder die Errichtung des Gebäudes? Nur wenn der Steinklopfer die größte Vollkommenheit in der Erledigung seiner Tagesarbeit erreicht, hat er auch die Errichtung des Gebäudes als Ziel im Auge; und nur dann kann er den Bau fördern, wenn er sich bemüht, die Tagesarbeit für denselben so gut als möglich auszugestalten. Nur wenn der Mensch sich das äußere Ziel setzt, das Reich Gottes auf Erden zu schaffen, erreicht er die höchste, ihm zugängliche Vollkommenheit, und nur in dem Streben und Erlangen dieser höchsten Vollkommenheit des Lebens trägt er dazu bei, das Reich Gottes aufzubauen. Wer sich bemüht, das Leben der Leute zu bessern, das Reich Gottes herbeizuführen, ohne es in sich selbst zu schaffen, bleibt ebenso im Irrtum und

seiner Bestimmung fern wie der, der sich nur das Ziel der persönlichen Vervollkommnung gesteckt hat, ohne außerhalb seiner Person das Reich Gottes errichten zu wollen. Der Mensch untersteht solchen Bestimmungen, daß sein einziges wahres, zweckmäßiges und mögliches Heil in dem Streben nach einer persönlichen Vervollkommnung ruht; die persönliche Vervollkommnung ist so gestaltet, daß sie sich nur erreichen läßt, wenn der Mensch zu der Erkenntnis gelangt, ein Werkzeug Gottes in der Errichtung des Gottesreiches zu sein."

Es wäre ja sehr wünschenswert, wenn all das miteinander übereinstimmte, wie Tolstoi es aquarellisiert. Leider ist es mehr flache Predigt als Wirklichkeit. Für die Wirklichkeit gilt die ganz entgegengesetzte Bemerkung des eisernen Bernhard von Clairvaux (Liber de diligendo Deo, zitiert nach Voßler): „Selig und heilig möchte ich den nennen, dem solches in diesem sterblichen Leben, wenn auch nur einmal und dann in einem Augenblicke vergönnt war. Denn dich selbst gewissermaßen zu verlieren, als wärst du ein Nichts, dein eigenes Selbst nicht mehr fühlen und von dir selbst erlöst und fast vernichtet zu werden, das ist himmlisches Leben, kein menschlicher Zustand. Und wenn schon einer von den Sterblichen durch Verzückung

zuweilen in einem Augenblick dazu gelangen kann, so neidet's ihm alsbald die elende Welt, und das böswillige Tageslicht stört ihn, der sterbliche Leib beschwert ihn, die Notdurft des Fleisches drängt, entnervte Unzulänglichkeit läßt ihn sinken — und was gewaltiger ist: die Bruderliebe ruft ihn zurück." — — — — — — —
Höchste Menschenliebe als Feindin höchster Verzückung: hier ist das Problem ehrlich, unerschrocken in seiner ganzen Entsetzlichkeit gefaßt.

Zu jener Zeit nun schwankte ich nicht. Sondern es schien mir klar, daß man werktätiger Menschenliebe, der Arbeit für die Gemeinschaft vor allen inneren Erleuchtungen, Entwertungen und einsamen Selbstentfliehungen (Selbstentfliehung ist die feinste Gestalt des Selbstkultus) den Vorzug geben müsse. Im ersten „Zieljahrbuch", das Kurt Hiller herausgab, schrieb ich u. a.: „Höher scheint es mir, im Notfalle auch die eigene Reinheit, Ungetrübtheit und Unbeirrtheit der Seele um der Liebe und Menschenerlösung willen zu opfern, als selbst zwar ein Heiliger zu werden, die übrigen Menschen jedoch, falls man ohne Klugheit und Berechnung, ohne Dämpfung der eigenen Ekstase auf sie nicht einwirken kann, ihrem Schicksal zu überlassen. Es gibt eben

zwei Typen des ethischen Menschen: Selbsterlöser und Welterlöser. Nach Scheler („Der Genius des Krieges“) ist die Liebe eine „in sich höchstwertige Gemütsbewegung“ und nicht „ein seelischer Kausalfaktor für den allgemeinen Nutzen“. Das ist deutlich die Liebe des „Selbst-Erlösers“. Sie leuchtet, aber nur in sich, nur für sich selbst. Sie zielt auf das Objekt hin, ergreift es aber nicht mit voller Herzlichkeit, sondern schnellt in sich selbst zurück, zufrieden, daß sie doch zunächst einmal aus sich hinausgezielt hat. Zufrieden mit dem Zielen, nicht begierig, in allem Ernst zu ergreifen, eine egozentrische Liebe, die ich ablehne, denn sie nimmt das Subjekt ernster als das Objekt. Ja, selbst wenn sie sich aufopfert, tut sie es, um selig zu werden, nicht um den anderen selig zu machen. „Gib all dein Gut den Armen!“ Ja, es kommt aber darauf an: willst du damit dich selbst erleichtern oder das Schicksal der Armen usf.“

In unzähligen Diskussionen mit meinen Freunden, namentlich mit Werfel, suchte ich den Stachel, der mir (trotz meiner politischen Arbeit und trotz des Entschlusses, mich ihr ganz hinzugeben) im Herzen blieb, abzustumpfen. Je unsicherer man ist, desto mehr debattiert man. — Und es trieb mich, diesen Zwiespalt immer neu zu gestalten.

Meine Bücher aus dieser Zeit „Tycho Brahes Weg zu Gott“, „Die erste Stunde nach dem Tode“, zwei unveröffentlichte Szenen gehen im wesentlichen der „Selbsterlösung“ an den Leib. Dann aber brach ich zusammen. Erlebnisse waren stärker als noch so eigensinniges Festhalten an liebgewordener Theorie. Die folgenden Bücher „Eine Königin Esther“, „Das große Wagnis“ sind Zeugnisse der Katastrophe und Wandlung. Die einseitige Betonung der menschlichen Souveränität (und damit in notwendigem Zusammenhang: der Eingriffspflicht, der Verantwortlichkeit) war erschüttert; Ohnmacht und Erharren der Gnade traten in den Lichtkreis.

Um das, worum es sich hier handelt, möglichst deutlich zu sagen, habe ich auf meine persönlichen Erlebnisse gegriffen. Doch mehr von dem Furchtbaren zu sagen, was ich erleiden mußte, um verwandelt zu werden, dazu kann ich mich selbst auf die Gefahr hin, dunkel zu bleiben, nicht verstehen. — Nur soviel: ich sah ein, daß es mit dem guten Willen zur Umorganisierung der Welt nicht getan sei. Nicht der Wille entscheidet, sondern daß der Wille aus einem reinen und nichts als willigen Menschen hervorbricht. Keine tiefe Willigkeit aber ohne „Selbsterlösung“. Wer sich an die Aufgabe wendet,

der Menschheit zu dienen und sich dabei selbst vernachlässigt (es sei denn, daß gerade diese Selbstvernachlässigung tiefstem Trieb entspringt), wer gar glaubt, Neigungen, die sich seiner „heiligen Pflicht" entgegensträuben, einfach köpfen zu können, — der zerreißt das Gewebe der Natur und niemand kann sagen, in welcher Unnatur er endigen wird. —

Erschrocken sah ich überall die steinernen Gesichter der vielen Gemeinschaftswilligen, die (in bester Absicht) ihre Instinkte zertrampelt hatten, weil ihre Pflicht von Anfang an nicht blutwarm Seite an Seite mit ihrem Instinkt gewachsen war, und die nun aus ihren zermantschten perversen Instinkten hervor die ganze Menschheit in die Zwangsjacke eines stacheligen Patriotismus steckten (in bester Absicht). Tugendbünde erfanden den Gasangriff, Gemeinwohlbeflissene wurden Virtuosen des Maschinengewehrs, „Du-sollst"-ianer brillierten als Menschenjagd-Flieger mit soundso viel Abschüssen täglich, ehrliche Weltbeglücker, Jdealisten hielten von Millionen Kanzleien her die Blutmaschine in Gang. Überwuchert von Geschwüren eingebildeter schwerer Pflichten gegen Gott und Welt krepierte das einfache Mitleid, die so leichte selige Urbewegung des Selbst, die Kreatur . . .

Hatte ich früher empfunden, wie „Welterlösung“ und „Selbsterlösung“ einander befehdeten, einander Abbruch taten, so fühlte ich jetzt besonders stark, daß sie einander zur Ergänzung brauchten, daß jede allein für sich — unvollkommen, sündhaft bleibt. — Aber daß sie einander auch störten, empfand ich trotzdem auch weiterhin.

[Die Überwindung der „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen“. Begriff der Gnade. Gottesbeweis]

Die „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen“ ist ein besonderer Aspekt unserer Endlichkeit in unendlichen Zusammenhängen. Sie gehört in dieselbe Kategorie wie Vergänglichkeit der Leidenschaften, Vergänglichkeit des Lebens, wie der Gang der Zeit, der Tod in allem. — Der Zusammenstoß des „unedlen“ mit dem „edlen Unglück“ ist also selbst wieder „edles Unglück“, — gleichsam in der zweiten Potenz. Ja, die „Unvereinbarkeit“ bringt das „edle Unglück“ zum allerlebendigsten Ausdruck; denn sie zeigt sich nicht, wenn du kalt bist, sondern gerade dann, wenn dein Herz im Galopp über die Gipfel deiner Gefühle hinjagt. Gott, der sich in Glut und Üppigkeit nie erfüllbarer Sehnsucht offenbart, ist furchtbarer anzusehen als der Gott der Greise und Begrabenen.

Und nun wende es ganz auf dich an, auf deine ganz nahen, allerpersönlichsten, allerdringendsten Gefahren. Du liebst und dein unerträgliches sinnloses Dasein gewinnt damit plötzlich eine deinem Gefühl nach überirdische Sicherheit, — Boden unter den Füßen, zum erstenmal seit dreißig Jahren. Aber dort, wo du liebst, müßtest du, tust du nur den nächsten Schritt, einen Aufbau zerstören, den du selbst errichtet hast, im Abwehrkampf gegen „unedles Unglück".
Haben wir aber nicht erfahren, daß gerade in diese schärfsten Entgegensetzungen von Trieb und Pflicht — die „Gnade" ordnend hereinleuchten kann?
Trieb und Pflicht können zusammenfallen. Ein äußerer Zufall, gewiß! — René (Chateaubriand) wird von seiner leiblichen Schwester geliebt. Sie nimmt den Schleier deshalb. Wie aber, wenn ein vorher aufgefundenes Dokument erwiesen hätte, daß sie gar nicht leibliche Geschwister sind? — Oder dein treuester Freund stirbt, dessen Frau du liebst, und diese Liebe wird zu einer erlaubten. — Oder (dies war der Fall des Paulus) ein neugefühltes Pflichtgebot verdrängt das alte. — Äußerer Zufall? Ich glaube, jetzt wird es klar, daß äußerer Zufall dabei nur Nebensache, nur Anlaß ist. Denn diesen Zufall mit gläubiger Seele er-

greifen, das ist ja der weit wichtigere Prozeß, der sich innerlich abspielen muß, sonst bleiben Trieb und Pflicht doch noch getrennt, nur das Objekt, auf das sie gehen, ist identisch geworden und auch das nur scheinbar. Damit aber wäre gar nichts geholfen. Friede könnte sich nicht einstellen. Wenn die Auffindung des Dokuments, der Tod des Freundes nur als Zufall empfunden wird, ist die Frau auch weiterhin im tiefsten Sinn nicht erlaubt, die Liebe sündhaft. Daß es nun die Erfahrung gibt, einfach realiter gibt, daß in analogen Fällen der Trieb nicht immer als sündhaft empfunden werden muß, — daß Pflicht und Trieb ihren identischen Gegenstand nicht mehr als zwei verschiedene Schichten einhüllen, sondern selbst identisch werden, miteinander verschmelzen, zu neuer ungeahnter Reinheit gesteigert, — das ist merkwürdig, ja es ist durchaus von anderem, höherem Range als alle übrigen Merkwürdigkeiten des Daseins, es ist, offen heraus, vielleicht das einzig Merkwürdige auf Erden.

Pflicht und Trieb, verloren ohne einander und doch einander aufs Grimmigste bekämpfend, klingen plötzlich zusammen. Aufgehoben ist für einen bestimmten persönlichen Bezirk die Unmöglichkeit der Welt. Es ist möglich, zu leben, — ganz unerwarteter- und unbegreiflicherweise. — Gnade hat

ins Leben eingegriffen. Erst von diesem Standpunkt aus kann sie ihrem Wesen nach beschrieben werden. Nun erscheint klar, daß sie nicht etwa triviale „Ausgleichung der Gegensätze" bedeutet, nicht „glücklichen Zufall". Sie ist göttliche Zertrümmerung des allgemeinsten Lebensgesetzes, der „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen", ist neues Leben seiner eigenen Art.

Hier gibt unmittelbare Erfahrung den, wie mir scheint, einzig möglichen Gottesbeweis. — Das Zeugnis des gelebten Lebens spricht. Denn für die irdische Ebene gilt ja weiterhin das Gesetz: Pflichterfüllung allein macht dorren, Triebhörigkeit allein läßt verwildern. Es sind also beide Haltungen zu vereinen. Jede Vereinigung aber greift ihnen an den Nerv ihrer Existenz. Bewußtsein pflichtmäßigen Handelns überstrahlt kühlend den natürlichen Trieb, läßt ihn absterben — und triebhafte Tierheit macht hemmungslos. Es gibt also keinen Ausgleich Solange alles gerade läuft, kann es auf keinen Fall diesen Ausgleich geben. Nun aber gibt es ihn doch!! Er wird erlebt. Er geschieht. Die Erfahrung sagt es. Also gibt es Gnade. Also gibt es eine göttliche Macht, die innerhalb des Lebens ermöglicht, was das Leben selbst innerhalb des ihm eigenen Gesetzes niemals zulassen könnte.

[Hierarchie des „edlen Unglücks“
Exkurs über Demokratie]

Von hier aus zeigt sich das Reich des „edlen Unglücks“ in seiner Gliederung.

Die unterste trübste Region ist die der bloßen Anerkennung des edlen Unglücks, die Erkenntnis der Tatsache, daß wir relativen Wesen einem Absoluten entgegengehalten werden. Diese Erkenntnis, ein Grauen vor dem Unendlichen, das durch uns kleine zerbrechliche Gefäße rinnt und sie jeden Moment zu sprengen droht, diese „Furcht vor Gott“ ist allen Menschen zugänglich. Jeder, der seine Aufmerksamkeit auf sie richtet, kann sie empfinden, wenn er nicht künstliche Ablenkungsmittel anwendet. Womit ich nicht sagen will, daß solche Ablenkungen nicht im Schwange wären. Im Gegenteil, es gilt wohl zuallermeist, was Stefan George seinen „Dante“ sprechen läßt:

Als ich am Torgang zitternd niedersank,
Beim Anblick der Holdseligsten; von Gluten
Verzehrt die bitt'ren Nächte sann; der Freund
Mitleidig nach mir sah; ich nur noch hauchte
Durch ihre Huld und durch mein Lied an sie:
War ich den Menschen Spott, die nie erschüttert,
Daß wir so planen, minnen, klagen, — wir
Vergängliche, als ob wir immer blieben.

Aber dieses Wegsehen vom Geheimnis ist nicht Blindheit für das Geheimnis. Das Geheimnis des edlen Unglücks liegt vielmehr offen zutage. Jene, die es „nie erschüttert", entziehen sich absichtlich, — aber dargeboten ist es allen. Nicht in des Himmels Hand ist es, sondern in der meinen und deinen.

Hier sei eingeschaltet, daß der Satz des R. Chanina von der Freiheit der Gottesfurcht den einzig möglichen Ausgangspunkt für jede Demokratie bildet. Daß es in jedes Menschen Willen liegt, Gott zu fürchten, also: die Welt der Unendlichkeit, des edlen Unglücks anzuerkennen, — das ist das Einzige, worin alle Menschen einander gleich sind. Mögen sie an intellektuellen und gemüthaften Fähigkeiten noch so verschieden sein, — diese eine Möglichkeit macht sie einander prinzipiell gleichwertig. Denn diese Möglichkeit betrifft ja die wesentlichste Entscheidung des einzelnen. Daher der Begriff von der „Würde des Menschen". — Alle unmetaphysische, nur-politische Argumentation für égalité ist dagegen eitle Spiegelfechterei. Denn was man in der Ebene der Empirie wahrnimmt, zeigt immer nur die ungeheuerlichste Ungleichheit menschlicher Begabungen. Gleichheit gibt sich nur in der Stille der Seelen zu erkennen,

sie ist auch nur eine potentielle, eine Gleichheit der Möglichkeit nach.
Auf diese Möglichkeit hindeutend sagt der Talmud: „Um jedes einzelnen Menschen willen ist die Welt erschaffen worden". — Die ungemeine Hochschätzung des Individuums bei den Juden geht auf die der jüdischen Seele eingewurzelte Vorstellung zurück, daß die Grundmöglichkeit aller Menschen dieselbe sei. (Von Nichtjuden wird die Art, wie wir das Leben jedes einzelnen bewerten, oft als Sentimentalität empfunden. Eine christliche Hamburgerin, die in eine jüdische Familie heiratete, bemerkte: „Nein, wenn einer bei euch s-tirbt, dann s-tellt ihr euch so an . . ." Wie oft kann man bei einem Autor, und je seelisch-blonder der Autor, desto krasser, Schilderungen lesen, in denen Vernichtung blühender Leben mit der Fühllosigkeit eines Naturschauspiels, ja vielleicht noch als grandioser Anblick, als in seiner Naturgesetzlichkeit erhebend erscheint. Es ist nicht immer Wehleidigkeit, was sich in uns gegen solche Darstellung auflehnt.)
Der Satz des R. Chanina steht unausgesprochen hinter dem ganzen System von Josef Popper-Lynkeus, in dem die jüdische Grundanschauung vom unendlichen Wert jedes Individuums die letzten Konse-

quenzen zieht. Popper selbst würde vermutlich weder das Jüdische noch das Spirituale dieser Ableitung billigen. Und doch ist sein Grundgedanke, daß auf die Lebensnotwendigkeiten jeder Mensch unbedingten Anspruch hat, während im übrigen (im Gegensatz zum Vollsozialismus) die natürlich berechtigte Ungleichheit der Menschen ihre Stelle haben soll, nichts anderes als ein Spätling und die soziale Auswertung jenes erleuchtenden Satzes aus den „Sprüchen der Väter". — Wenn nun aber Popper das Leben jedes Menschen, auch das des Bösen, des Geistesschwachen, höher wertet als sämtliche Kulturgüter der Menschheit, so entfernt er sich schon von R. Chanina, dessen Satz, wie schon einmal dargestellt, die Eigentümlichkeit hat, daß er nach keiner Richtung hin übertrieben werden, extensiv interpretiert werden darf. Die „Möglichkeit der Gottesfurcht" ist nämlich allerdings eines der höchsten geistigen Güter, aber das höchste ist sie nicht. Einen unbedingten Vorrang kann sie nicht beanspruchen. Einen absoluten geistigen Wert (wie etwa „Gottesliebe") stellt sie nicht dar. Das eigentlich Merkwürdige und Auszeichnende an ihr ist, daß sie das Gemeinsame, Verbindende gleichsam den Nenner des gesamten Menschtums bildet. Man überschätzt sie aber,

wenn man um ihretwillen das Leben des einzelnen Individuums als den höchstmöglichen Wert auf Erden ansieht, so wie etwa Lichtgeschwindigkeit die höchste mögliche Geschwindigkeit ist. Es gibt Begeisterungen, vor denen die in jeder Menschenseele vorgebildete Anerkennung Gottes leicht wiegt wie eine Flaumfeder. Davon will Popper-Lynkeus nichts wissen und das gibt seinen Büchern trotz alleredelster Humanität und trotz des Genies der Einfachheit, das sich in ihnen ausdrückt, einen rationalistischen Beigeschmack, ja den Anschein der Seichtheit, — den Anschein nur, aber das genügt unserer nicht nur dem Anschein nach seichten Zeit, die nach nichts als nach dem Anschein urteilt, — es genügt ihr, um sein Werk völlig unter den Tisch fallen zu lassen. (Ich habe Poppers „Allgemeine Nährpflicht" ausführlich besprochen in meinem „Sozialismus im Zionismus"). —
Alle sonstige Erfahrung scheint der Statuierung einer besonderen „Würde des Menschen" zu widersprechen. Erlebt wird fast immer nur des Menschen Unwürde. Aber im Chanina-Satz ist die Würde fest verankert, so fest, daß sie ein Urteil a priori (vor aller Erfahrung) darzustellen scheint. — Es ist nicht zu verwundern, daß in der Schule derselben Talmudweisen, in der die Urfreiheit

des Menschen festgestellt wurde, auch ein besonders zartes, unseren abgestumpften Zeiten fast unbegreifliches Gefühl für diese Menschenwürde gepflegt wurde. Zwei Beispiele aus dem Munde des R. Jochanan ben Sakai (nebenbei bemerkt: sie allein würden genügen zur Zurückweisung der immer neu auftauchenden, jetzt besonders in theosophischen Kreisen gern gehörten Legende, daß erst das Christentum die Seele, die Bedeutung des Ich, des Individuums entdeckt habe): Schon im fünften Buche Mosis findet sich die allem Zwang der Gegenwart ins Gesicht schlagende Anordnung, daß vor jeder Schlacht Beamte an das Kriegsvolk die Aufforderung richten sollten, jedermann möge heimkehren, der ein neues Haus gebaut und noch nicht eingeweiht, der einen Weinberg gepflanzt und noch nicht zu nutzen angefangen, der sich ein Weib verlobt und es noch nicht heimgeführt habe, — ferner jeder, der furchtsam und mutlos sei. (Es zogen also nur Freiwillige in den Krieg!) Daran knüpft nun R. Jochanan ben Sakai die milde Bemerkung: Warum mehrere Arten von Gründen? Das Gesetz nimmt Rücksicht auf die Ehre des Menschen. Wenn einer sich aus Mutlosigkeit entfernt, so mag man sprechen: Wahrscheinlich hat er ein Haus gebaut, einen Weinberg gepflanzt usf.

— Eine noch feinere Verästelung desselben demokratischen Gefühls: „Was die zweierlei Ersatzleistung für gestohlene Tiere betrifft, so erblickt Jochanan in der Vorschrift darüber die Rücksichtnahme des göttlichen Gesetzes auf die Würde des Mitmenschen; diese erleidet beim Entwenden von Kleinvieh Einbuße, indem der Dieb das Tier sich aufladen muß, während er die entwendeten Ochsen nur vor sich herzutreiben braucht: für jenes ist daher nur vierfacher, für dieses fünffacher Ersatz zu geben." (Zitiert noch Bacher „Die Agada der Tanaiten I.) — —

Doch das edle Unglück anerkennen, ist nur die Vorhalle. — Der eigentliche Bau heißt: bestehen angesichts der Ewigkeit. Gott lieben, nicht nur Gott fürchten.
Ob die vier Welten und die zehn Sfiroth der Kabbalah mit den Rangordnungen dieses Übersinnlichen identisch sind, wagte ich nicht zu sagen. Immerhin schiene es mir geraten, in geheiligten Überlieferungen nicht vorschnell „leere Zahlenspielereien" zu erblicken und der Möglichkeit ins Gesicht zu sehen, daß auch dort tiefster Sinn sein könnte, wo die persönliche Erfahrung noch nicht nachkommen kann. —
Als allgemeinste Sphäre hebt sich die Kon-

frontierung der Zeit, als der menschlichen Existenzform, mit der Ewigkeit heraus, — Leid der Vergänglichkeit, Vergeßlichkeit, Tod, Abschwächung der Gefühle, Wankelmut.

Von Form zu Inhalt konkretisierend erscheint die „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen", in deren Kategorien jedesmal ein Unendliches (Natur, Unbewußtheit) mit einem Element endlich-menschlichen Geistes zusammenstößt. — So stößt auch das edle Unglück selbst in seiner Grundstimmung mit der des unedlen zusammen, und Demut wird von Aktivität ebensosehr als Ergänzung gefordert wie als Störung abgelehnt.

Schließlich wird dieser ganze unlösbare Komplex im Individuum unmittelbare Wirklichkeit und verlangt als Kollision von Trieb und Pflicht noch heute eine Lösung.

Hier, auf dem Gipfel des Unglücks, greift Gottes liebende Gnade ein. Gerade da also, im völlig konkreten Erlebnis, wo der Konflikt am unerträglichsten ist. — Das edle Unglück ist nun freilich nicht weggezaubert. Immer noch steht der Tod gegen die Ewigkeit, die Epidermis gegen den Geist usf. Doch so erscheint es nur der nachprüfenden Vernunft. Für den Begnadeten selbst, in der Wärme der liebenden Seele wird all das,

was als „Unvereinbarkeit“ dastand, auf unbegreifliche Art möglich, lebbar. Es ist etwa das Paradox, daß Selbsterlösung und Welterlösung einander gleichzeitig fordern und doch nicht vertragen, durch übernatürliche Kräfte, die dem Menschen zuwachsen, seines Giftes beraubt. „Gib dein Gut den Armen“ heißt es wieder; aber die verzweifelte Frage, ob ich das tue, um den Armen zu helfen oder nur um mich zu erleichtern, hat ihre Bedeutung verloren; ich tue es einfach und ich tue es in der Seligkeit aus beiden Quellen, die einander nun nicht mehr stören. Und ich bin bewußt, und dennoch träume ich. Und ich lebe und dennoch tue ich keinem weh. — Wie das möglich sein kann, entzieht sich unserer Einsicht. Aber daß es möglich ist, wissen wir und haben es selbst erlebt. — Die Moralregel Tolstois war es freilich nicht, die uns zur Harmonie brachte. Nicht hingeführt wird man, nur hingerissen. So wie der Kreisel nur in rasender Bewegung auf der Spitze zu stehen vermag.

Es ist unmöglich, zu leben, außer durch Wunder. Aber kein Wunder ohne Leidenschaft.

Vor der konkreten Macht des Erlebnisses löst sich auch die abstrakteste Form des edlen Unglücks, das Unglück „Zeit“ auf. Im Augenblick spiegelt sich unendliche

Dauer, in der Bewegung Ruhe, in der Vergänglichkeit Ewigkeit. Der Tod ist verschlungen in den Sieg.

[Der jüdische Künstler. — Bewußt: Unbewußt]

An diesem Punkt wird eine knappe Bemerkung über den jüdischen Künstler verstanden werden. —

Es ist bekannt, daß den Juden als Rassenmerkmal ein starkes Maß von Bewußtheit eignet.

Ebenso sicher ist es, daß die großen Dichtungen aus Tiefen kommen, in denen kein Bewußtsein mehr gilt. Volles Tageslicht, greller Rationalismus, durchgängige Luzidität vereinbaren sich nicht mit den gestaltenden Dämonen des Instinkts. — Vergeblich, diesen Tatbestand anzuzweifeln, wenn natürlich auch zuzugeben ist, daß als sekundäres Hilfsmittel der Schöpferkraft oft eine gesteigerte Besonnenheit in Aktion tritt.

Ist also jüdische Kunst überhaupt möglich? Und wie?

Darauf gibt es drei falsche Antworten und eine richtige.

Die erste falsche: Jüdische Kunst ist unmöglich. Denn immer tritt jüdische Bewußtheit, tritt Absicht zwischen den Künst-

ler und sein Werk. Jüdische Kunstwerke sind gegenüber „arischen" zweiten Ranges. Nur die hebräische Antike hat wirklich große Kunstschöpfungen aufzuweisen. Und zwar deshalb, weil sie dumpfer, unmittelbarer war. (War sie es?) — Dies etwa der Standpunkt Julius Babs. Natürlich auch vieler nichtjüdischer Kritiker (Edschmid u. a.). Es wird scharf Jagd gemacht auf den jüdischen „Intellektualismus". Die Bücher Sombarts, Rathenaus und ihrer kleineren Nachbeter sind dieser Irrationalismus-Mode voll. Und die selbsthasserische Tendenz vieler Juden hilft mit, die in der jüdischen Eigenart nun einmal mitgegebene Bewußtheit herabzusetzen. Sogar ein großer Teil der Zionisten bedient sich, teilweise in Mißverständnis Buberscher Lehren, ähnlicher Argumentation, in der ja ein bequemes Schlagwort gegen die Diaspora und ihre „Dekadenz" gefunden werden kann. In Palästina werden wir erdhafter, rustikaler, primitiver sein, — dies alles im Sinne von: weniger bewußt (— was Gott verhüten möge). —

Die zweite falsche Antwort: Jüdische Kunst ist eben bewußter, klüger, heller, dünner als nichtjüdische und das ist — ihr Vorzug. So ungefähr urteilen Kerr, Hiller u. a. — Es stimmt nicht, denn jüdische Kunst in ihren höchsten Gedichten ist ganz

ebenso traumhaft wie alle Kunst, hebt sich wie aller Gesang jenseits eindeutig umrissener Gestalt hinweg ins Grenzenlose.
Die dritte falsche Antwort habe ich selbst da und dort gegeben: jüdische Kunst als Synthese von Bewußtheit und Unbewußtheit. Das aber ist, wenigstens ohne eine neue Hauptbestimmung, an sich unmöglich. Denn zwischen Bewußtheit und Unbewußtheit besteht ja die „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen". Im normalen Ablauf der Dinge können die beiden einander nicht finden. Versuch einer Synthese würde beiderseitige Schwächung bedeuten.
Und hier zeigt sich die wohl nicht mehr zu widerrufende Antwort: — Wasserstoff und Sauerstoff verbinden sich ja zu Wasser. Aber nicht, wenn man sie in noch so exaktem Verhältnis mischt. Da entsteht nur ein schweres Gas. Nicht „mischen" können sie sich zu Wasser, aber sie „verbrennen" zu Wasser, wenn der Funke schlägt. — Nur durch ein Wunder ist das Beisammensein von Bewußtheit und Unbewußtheit möglich. Es ist also möglich; aber nicht in der Ebene, sondern nur auf der Spitze menschlicher Kraft und göttlicher Gnade, als Außerordentliches, als Glück der Ausnahme.
Hieraus aber ergibt sich eine wichtige Folgerung:

Das Herausanalysieren bewußtheitlicher Elemente aus einem jüdischen Kunstwerk hat wenig Sinn. Das Vorhandensein solcher „Bewußtheiten" beweist nämlich nur, was nicht zu beweisen war: daß das Werk von einem Juden stammt. Aber gerade für die Hauptfrage, ob es Kunst ist oder nicht, sagt es nicht das Geringste. Es kommt eben alles darauf an, ob das „Bewußtheitliche" mit dem „Unbewußten" des Künstlers im Glutofen des Schaffens zu einem Gebilde höherer Größenordnung umgeschmolzen worden ist oder nicht. Hat sich dies Wunder ereignet, dann schadet keine Bewußtheit. Fehlt das Wunder, dann ist mit aller Unbewußtheit nichts Künstlerisches entstanden.

Die sogenannten „Banalitäten", die Instrumentationsfeinheiten u. ä. in der Musik Gustav Mahlers, diesem jüdischsten Dokument unserer Zeit, müssen ähnlich beurteilt werden. Sie stehen im Glanz des Ganzen — oder nicht; das mag jeder fühlen, wie er mag. So einfach aber sei es von nun an nicht mehr, daß man einfach nur auf sie hinzutippen brauchte („So ein ordinärer Marschrhythmus" oder „virtuose Mache, glänzende Technik") — oder analog bei einem dichterischen Werke („Da gibt's ja eine ausgewachsene philosophische Reflexion mitten

im Dialog, da Probleme mitten in der Lyrik“) — und damit wäre dann der Autor als „Rationalist, also Unkünstler“ erledigt. Sondern glänzende Instrumentationstechnik, also etwas sehr Bewußtes, Gewußtes, kann wohl unter Umständen nur kluge Mache, in einem andern Falle aber Werkzeug sein im Sturmwind ungeheurer Inspiration, und der gedankliche kluge Einfall mag manchmal bloß geistreiches Nebengeräusch des Lebensprozesses darstellen, ohne entscheidende Kraft für den Hervorbringer, also unwichtig, ein andermal aber kann er ebenso tief wie irgendein „Ach“ und „Oh“ unmittelbar aus dem Erlebnis hervorsteigen. Auf den ersten Blick ist das freilich nicht anzumerken. Wir sind aber heute gesegnet mit einer Sorte von Kritikern, die ihre eigene Nüchternheit und Pedanterie in das Kunstwerk, das sie beurteilen sollen, hineinprojizieren. Jedes reflektive, ideeliche, technische Moment des Werkes ist ihnen sofort ein höchst übles Symptom; der Autor wird ihnen dadurch nämlich verdächtig, nichts anderes zu sein als das, was sie selbst sind — also: Trockenheit, professorale Leere, Wollen ohne Können. Sie überführen den Autor ihrer eigenen Gefühllosigkeit, — so glauben sie. Indessen haben sie nur diese Gefühllosigkeit ihm imputiert.

Der geniale Kritiker reagiert nicht auf Symptome, sondern auf die Totalität des Wunders. Nachträglich erst analysiert er die Elemente des Wunders, ist vielleicht erstaunt, unter ihnen auch auf bewußtheitliche Stücke zu stoßen, läßt dadurch natürlich seinen vorgängigen Gesamteindruck nicht beirren, wird vielmehr zur Untersuchung angeregt, welche Strukturänderungen diese Stücke erfahren haben mögen, um dennoch den Rhythmus des Wunders mitschwingen zu können. — Bequemer freilich ist es, mit dem Schablonenkritiker einfach Symptome zu registrieren und aus ihnen mittelbar, da das eigene Herz unmittelbarer Wunderempfindung ohnedies unzugänglich bleibt, auf „Nicht-Wunder" zu schließen. Aber gerade dies Registrieren, dies mittelbare Schließen entlarvt ihn als besessen von jenem Rationalismus, den er (bei Autoren) verfolgt.

Der Vorgang beim Schimmel-Kritisieren, wie es in den Journalen meist vor sich zu gehen pflegt, ist der: der Kritiker liest und findet in dem jüdischen Kunstwerk einzelne „kluge" Bemerkungen, „gescheite" Beobachtungen. Nun fragt er sich erst gar nicht: Stehen nur diese „klugen" Bemerkungen da oder gibt es neben ihnen auch ganz „unkluge", nur gefühlsmäßig und unter über-

mächtigem Druck des Erlebnisses gestaltete Partien? Oder ist es nicht vielleicht noch komplizierter? Etwa so, daß diese „klugen“ Stellen nur vereinzelte aufgekratzte Lichtflecken in einem dunklen Duktus bilden, — so etwa wie auf einem rasch hinfließenden Bach sich bald da, bald dort ein Schaumwirbel zeigt und schnell wieder von der Strömung eingeschluckt, fortgerissen wird? Oder sind nicht etwa noch ganz andere Arten möglich und hier, im vorliegenden Falle gegeben, in denen ein Künstler sein „Kluges“, sein „Intellektuelles“ neben und mit seinem bewußtlos Gestaltenden zur Auswirkung bringen kann, bringen muß (denn seine Natur gebietet es ihm)? — Gewiß, diese beiden Kräfte, Klugheit und Hingabe, kämpfen gegeneinander, sie sind im Normallauf der Dinge unvereinbar miteinander. Vielleicht sind sie aber gerade deshalb vereinbar im Ausnahmefall eines aus der Normalebene wie ein Geysir hervorschießenden Kunstwerks? Vielleicht steigern sie einander gegenseitig durch Sehnsucht und Leiden. Vielleicht ist es sogar ein göttliches Schauspiel, wie sich der Dichter mit beiden zugleich auseinandersetzt, beide in ihrer Reinheit erlebend, beide in ihrer Reinheit vereinigend? — Das alles fragt der schimmelmäßige Rezensierer nicht. Sondern da

hat er den Autor bei einer „klugen“ Stelle erwischt, folglich ist der Autor durch und durch klug und nichts als klug, folglich ist sein Gebilde künstlich, unnatürlich und von echtem Gefühl und echtem unmittelbarem Erlebnis findet der Kritiker, selbst wenn er mit der Nasenspitze darauf stoßen müßte, gar nichts vor. Für ihn ist eben „Klugheit“ ein Ausschließungsgrund für Gefühl. Eine einzige „Klugheitsstelle“ bezichtigt den Autor der Klugheit und so verurteilt er ihn zu lebenslänglicher ausschließlicher Klugheit.

Daß in der Gnade (und wirkliche Kunst ist manifeste Gnade) der irdische Gegensatz von Ratio und Irrationalität aufgehoben ist, daß da Zusammenhänge gewebt werden, die noch eine Sekunde vor der Gnade ungeahnt waren, — dieses Wunder macht im Grunde jede Kunst möglich, denn in jedem Künstler sind Elemente der Konstruktion, der Wachheit tätig, — ebenso wie alle andere Kunstgestalt ist jüdische Kunst dieses Wunders bedürftig.

Der Unterschied scheint quantitativ zu sein, nicht qualitativ. Jüdische Kunst entströmt vielleicht beiden Quellen, der des Bewußtseins und der des Unbewußten, mit ungefähr gleicher Kraft, — in nichtjüdischer Kunst überwiegt manchmal die Quell-

strömung des Unbewußten (analog: Christentum betont edles Unglück allein, Judentum edles und unedles Unglück). Doch nicht diese Quellen machen das Wesen der Kunst. Sondern der hohe Zauber, unter dem ihre Mischung sich vollzieht, entscheidet. Er gelingt oder kann mißlingen, ganz unabhängig davon, in welchem Massenverhältnis die beiden Wasser aufeinandertreffen.

Auch in Palästina wird jüdische Kunst nicht völlig den „Instinkt der Instinktlosigkeit", wenn man so sagen kann, verlieren. Nur der Konflikt zwischen bewußten und bodenhaften Elementen unserer Seele wird sich verschärfen und um so höher die mystische Stichflamme der Vereinigung schlagen.

Typ des jüdischen Künstlers: nicht nur sein Instinkt, auch die unerträgliche Reizung des Anti-Instinkts, des Selbstbetrachtens, der Gewissensskrupel usf. treibt ihn ins Wunder. Er kann gewissermaßen nur unter hundert Atmosphären Druck atmen. Idyll, Gemütlichkeit, Behagen kennt er kaum. Aber nicht Nervosität, Hysterie sind deshalb sein Teil. Unerschöpfliches Gefühl in ewig sich erneuernder Bewegung lebt er oder, wie Franz Kafka, das kristallene Lächeln, inmitten von Grauen lieblich.

Nichtjüdische Künstler, die mit einer starken Gabe von Verstandesgenie zu ringen haben,

zeigen denselben Typ. So Strindberg. Und in Dantes göttliches Gedicht ist die ganze Systematik zeitgenössischen Denkens miteingeflossen (nicht zum Schaden, wie Flachköpfe glauben, sondern zu leidenschaftlichster Steigerung des lyrischen Paradieses). Und man lese doch immer wieder seine „vita nova", das einzige europäische Originalwerk, das eine wenn auch entfernte Analogie mit dem Talmud aufweist, — in seiner erstaunlichen Verknüpfung von eiskühler theoretischer ars poetica (gleichsam der Halacha des Buches, vgl. besonders Kap. 25) und verzückter Hagada der Liebe. In der Ausgabe der Reclam-Bibliothek sind die theoretischen Exkurse einfach gestrichen. Doch die fortlaufende Erzählung selbst enthält noch genug von jenen mit herzlichster Naivität dargelegten Reflexionen, deren sich Dante offenkundig nicht schämt, die aber ein heutiger Kritiker à la mode nicht zögern würde, als höchst trocken und das ganze Werk infolgedessen als „erdacht" zu bezeichnen. So meditiert Dante in aller Klarheit: „Nachdem ich diese Erscheinung gehabt und auch schon das Lied beendet hatte, das mir die Liebe eingegeben, bestürmten und versuchten mich viele verschiedene Gedanken, jeder an sich unwiderstehlich; vier derselben störten am meisten die Ruhe

meines Lebens.“ Folgt eine genaue Zergliederung der vier Gedanken, nicht ohne Zitat aus der scholastischen Philosophie. Und nun: „In diesem Zustand verbleibend, bekam ich Lust, ihn in Reime zu schreiben, und ich schrieb folgendes Sonett . . .“ Da hat ja also der moderne Kritiker die „rationalistische“ Werkstätte sozusagen schwarz auf weiß. Und dennoch, wie seltsam, dieser unbegreifliche, undenkerisch-göttliche Gesang der Sonette! Dann sagt Dante: „Dieses Sonett kann man in vier Teile zerlegen usf.“ Ganz kaltblütig, scheinbar, — der redliche Mann. Hätte er geahnt, wie man ihn einmal dabei „packen“ könnte!

Sechster Teil

Die Gnade und das „Diesseits-Wunder"

[Negation. — Parsifal. Luther. Quint]

Wie Christentum und Judentum in der Frage differieren: was ist zu tun, solange keine Gnade sich herabgesenkt hat, — so beurteilen sie auch das Verhalten dessen, der Gnade empfangen hat, entgegengesetzt. Hier eine neue Gestalt des Grundunterschieds jüdischer und christlicher Einstellung.

Das Christentum erwartet von dem, der den tiefen Blick in die „Unvereinbarkeit der Gegensätze" getan hat und durch Gnade über ihn hinweggehoben wurde, — Verzicht auf diese Welt. Der „Wiedergeborene" wendet sich vom Diesseits ab. Sein gut oder schlechtes Wirken ist nach protestantischer Ansicht nicht mehr von Belang, da die Sünde durch den Glauben „zugedeckt" ist; nach katholischer Ansicht sind die der Rechtfertigung nachfolgenden guten Taten allerdings nicht bedeutungslos, — sie steigern die schon erfolgte Rechtfertigung, — aber diese Steigerung ist offenbar ein in

sich widerspruchsvoller Verlegenheitsbegriff. Als allgemein-christliche Ansicht steht fest, daß das Reich Gottes „nicht von dieser Welt" ist. Die Zauberblumen, die in Klingsors Garten wachsen, duften Trug. Alle Sinnlichkeit ist höllisch. Parsifal, zu Bewußtsein erwacht, nicht töricht mehr, „hat den Speer im Zeichen des Kreuzes geschwungen: wie durch ein Erdbeben versinkt das Schloß. Der Garten ist schnell zu einer Einöde verdorrt; verwelkte Blumen verstreuen sich auf dem Boden."

Für die Gemeinschaft hat der Christgläubige nur den einen Wunsch: sie möge sehend werden wie Parsifal, die Nichtigkeit ihres Erdenstrebens unter dem geschwungenen Kreuz entlarven. Dieser Wunsch kann unter Umständen letztes Movens einer sehr intensiven Tätigkeit werden, — aber von solcher propaganda fidei abgesehen gibt es, streng genommen, keine eines Christen würdige Tätigkeit mehr. Denn wozu sich dem unedlen Unglück entgegenstemmen, „dem Bösen widerstehen", da es ja doch vom richtigen Gesichtswinkel des edlen Unglücks aus gesehen ohnedies dahinfällt? Es hat keinen Sinn gegen irdische Plackerei, Ungerechtigkeit anzukämpfen; vielmehr könnte es sogar scheinen, daß von Menschen verursachte Menschenleiden im göttlichen Plane liegen,

gewissermaßen als pädagogische Hilfsmittel, um zur Erkenntnis der Eitelkeit des Daseins hinzuleiten. — So bietet manchmal das Christentum den Anschein einer Philosophie, die den Hauptzweck und das tiefere Wesen der Eisenbahnen im Eisenbahnunglück findet.

Die Praxis des Christentums (charitative Arbeit, Brudergemeinde „Korntal", Heilsarmee und vieles ähnliche) widerspricht glücklicherweise oft genug der christlichen Theorie. Aus dem Fonds des Mensch-Seins steigt eben immer wieder von Neuem Wahrheit empor. Doch auf die Dauer kann falsche Theorie diesen Fonds angreifen, die Praxis beirren. — Freilich: Jesus hat Blinde sehend gemacht, Lahme geheilt, Dämonen ausgetrieben und Tote zum Leben erweckt. Aber hierzu stellt sich das christliche Gefühl durchaus nicht völlig zustimmend. Im Galater-Kommentar meint Luther: „Darum er (Christus) fürnehmlich auf Erden kommen ist, nicht das er das Gesetz leren solt, sondern das ers erfüllet. Das er auch mitunter leret, geschieht außerhalb seinem Ampt zufelliger weise. Gleichwie er neben seinem rechten und eigentlichen Ampt, das da war die Sünder selig zu machen, zufelliger weise die kranken gesund machete." Und noch deutlicher läßt Gerhart Hauptmann seinen

Quint sprechen: „Auch ist der Heiland nicht auf die Welt gekommen, um zu schwelgen, zu prassen und ein Diener des eigenen Leibes oder fremder Leiber zu sein. Er ist gekommen, nicht um uns die Welt gewinnen zu helfen, sondern die Welt zu überwinden ... Warum hätte der Heiland wohl den Mann, den Jüngling und das Kind in diese bejammernswürdige Welt zurückerweckt, die sie ja bereits überwunden hatten? ... Nein, wahrlich, ich sage Ihnen, Herr Pastor: der Gottessohn hat diese Toten nicht auferweckt außer ins ewige Leben!"
Das Christentum beharrt, vor wie nach der Gnade, auf seiner Negation des Diesseits.

[Die Legende von R. Simon bar Jochai]

Die ganz anders gebildete Struktur des Judentums ist am besten aus einer sehr merkwürdigen Legende des Talmud ersichtlich. — Rabbi Simon bar Jochai und sein Sohn werden den Römern wegen eines gegen die Fremdherrschaft gerichteten Ausspruches denunziert. Sie fliehen „und verbargen sich in einer Höhle. Da geschah ein Wunder. Ein Brotbaum wuchs in der Höhle. Auch eine Wasserquelle zeigte sich. Sie zogen ihre Kleider aus und saßen im Sande bis zum Halse. Sie beschäftigten sich den

ganzen Tag mit Erforschung der Lehre, nur zur Zeit des Gebetes zogen sie ihre Kleider wieder an und beteten, hernach zogen sie die Kleider wieder aus, damit sie nicht verdürben. So verweilten sie zwölf Jahre in der Höhle. Nach Ablauf der zwölf Jahre kam der Prophet Elia, stellte sich an den Eingang der Höhle und rief: Wer tut es dem Sohne Jochais kund, daß der Kaiser gestorben und sein Befehl aufgehoben ist! — Die beiden traten hierauf aus der Höhle. Da sahen sie die Menschen pflügen und säen. Und sie sprachen: Ach, diese Menschen vernachlässigen die Dinge des ewigen Lebens und beschäftigen sich mit dem zeitlichen Leben! Und wohin Bar Jochai und sein Sohn ihre Blicke richteten, dort verbrannte alles. Da ließ sich eine Himmelsstimme hören: Seid ihr deshalb aus der Höhle gekommen, um meine Welt zugrunde zu richten? Kehrt wieder zurück in eure Höhle! Sie gingen wieder zurück und blieben noch zwölf Monate dort.“ — Zum Schluß wird erzählt, wie nach Ablauf dieser Zeit eine Himmelsstimme (Bath Kol) sie wieder hervorruft. Und nun erst haben sie die dem wahren Frommen und Begnadeten zukommende Stufe erreicht. Sie verneinen das

Diesseits nicht mehr, sie vermögen in ihm eine höhere Ebene zu leben. „Überall, wo der Sohn verwundete, heilte der Vater (Simon) und sprach: Mein Sohn! Ich und du sind der Welt genug." — — „Sie waren sehr verschmachtet. Als Simons Schwiegervater, R. Pinchas ben Jaïr davon hörte, ging er ihm entgegen, führte ihn in ein Bad, in welchem er seine Haut reinigte. Da er die vielen Geschwüre an Simons Körper sah, weinte er so sehr, daß Tränen aus seinen Augen herabflossen und ihm Schmerzen verursachten. Wehe mir! sprach er, daß ich dich so sehe. Heil dir! versetzte Simon bar Jochai, daß du mich so siehst; denn wenn du mich nicht so sähest, würdest du auch meine Seele nicht so antreffen. — Da uns nun ein Wunder geschehen ist, will ich eine gute Einrichtung treffen. So hat ja auch Jakob, der dem Esau durch ein Wunder nach Sichem entronnen war, dort Märkte eingerichtet. Andere berichten, er habe das Münzwesen verbessert, — noch andere, er habe Bäder gebaut."
Dieser Ausklang der Legende wird in seiner ganzen Bedeutsamkeit erst erfaßt, wenn man ihn mit ihrem Anfang zusammenhält. Genau dieselben Kulturtaten (Einrichtung von Märkten, Geldverkehr, Bau von Bädern) werden nämlich als Errungenschaften römi-

scher Herrschaft vor den Ohren R. Simons gepriesen und darauf tut er jene verhängnisvoll römerfeindliche Äußerung, die ihm zwölf Jahre Höhlengefangenschaft einträgt. Er sagt: „All das haben die Römer nur aus Eigennutz geleistet. Sie haben Marktplätze errichtet, damit sie Sammelplätze für Freudenmädchen seien, Badeanstalten ihrer Wollust wegen und Brücken schlagen sie, um Zölle einzuheben.“ (In der analogen Stelle des Traktats Aboda Sara ist die Parallele noch deutlicher. Da steht statt des Zolleinhebens „sie haben viel Silber und Gold angehäuft“). Nach dieser (auch heute noch voll zutreffenden) Charakteristik europäischer Zivilisation und Kolonial-Expansionspolitik wird man dem S. bar Jochai wohl zubilligen, daß er die Gefahren des Diesseits durchschaut. Und nun bejaht er es trotz allem. Nachdem er zwölf Jahre und noch ein Jahr dem Studium, der Anschauung Gottes in der Einsamkeit, dem edlen Unglück hingegeben war, ist er soweit gereinigt, daß er (auf höherer Stufe) wieder die Welt wollen, das unedle Unglück im Bezirk menschlicher Anstalten abwehren kann. So fragt er denn (und damit schließt die wundervoll klare, wortkarg tiefblickende Erzählung) den R. Pinchas: „Gibt es hier etwas zu verbessern?“ und erklärt einen

Platz, dessen Reinheit nicht ganz sicher ist und der deshalb von Priestern gemieden wird, für rein. — Der heilige Mensch lebt in der Welt, er lehnt sie nicht ab. — Man kann auch sagen: Nach zwölf Jahren hat S. bar Jochai die Stufe des christlichen Heiligen erlangt, nach einem weiteren entscheidenden Jahr die des jüdischen.

Würde man mich (wie einstens unsern Lehrer Hillel) auffordern, das Wesen des Judentums in einem einzigen Satz zusammenzufassen: ich wählte den Ausspruch des R. Simon bar Jochai: „Uns ist ein Wunder geschehen; daher will ich eine gute Einrichtung treffen."

Hier ist das Letzte gesagt. „Uns ist ein Wunder geschehen —." Nun erwartet man jedenfalls eine andere Fortsetzung und es klingt paradox, ja in den Ohren der heutigen christianisierten Welt vielleicht kleinlich (nur Kierkegaard hätte es verstanden), wenn der Tanna fortfährt: „— Daher will ich eine gute Einrichtung treffen." Und damit soll ja natürlich auch nicht gesagt sein, daß etwa jedes himmlische Wunder in die niedere Sphäre menschheitlicher Beziehungen ausschwingen müßte. Soviel aber doch, daß nützliche, auf Menschliches bezogene Arbeit der Nachbarschaft eines Wunders nicht unwert zu erachten sei. Freilich ist

damit nicht solche Arbeit gemeint, die ohne wesentliche Erhebung in der Ebene einer Alltags- und Nützlichkeitsmoral geleistet werden kann; sondern erst muß man durch das Wunder hindurchgegangen sein, um wirken zu können, wahrhaftig wirken, nicht bloß in Wirksamkeit sich verstricken und schlecht und recht seine Pflicht abhaspeln. Hier ergänze ich früher Gesagtes: auch auf dem Gebiet des unedlen Unglücks sind die äußersten Leistungen nicht aus bloßer sittlicher Freiheit möglich. Nur unter dem unmittelbaren Anhauch Gottes entstehen sie. Trieb muß blasen und Pflicht leuchten, damit in liebender Wärme wahre Taten der Menschlichkeit geschehen. Die große geniale Liebestat ist ebenso selten, ebenso Gottesgeschenk wie der geniale künstlerische Einfall. Die großen Gerechten und Liebenden treten von Geschlecht zu Geschlecht ganz ebenso spärlich auf wie die wirklich schöpferischen Künstler und Denker. Es besteht vollkommene Analogie. — Mit dieser Erkenntnis sage ich mich von einem früheren Stadium los, in dem ich immer wieder über die mangelnde Parallelität von Ästhetik und Ethik erstaunt war. Da sah ich Freiheit der Tat; dort das Ungerufene der Inspiration. Da lag die „Anständigkeit“ sozusagen auf der Straße, jeder hatte die Möglichkeit, aber

auch die verdammte Schuldigkeit, ein guter Mensch zu sein; dort gab es keinen Weg für den Bürger, nur ein paar einsam Auserwählte. Heute sehe ich ein, daß diese auf der Straße liegenden Anständigkeiten zwar nicht ästhetischen Dilettantismen gleichzusetzen sind, sondern immerhin schon ehrlichen, achtenswerten Leistungen, vielleicht sogar mit Gnadenblitzen hier und da (etwa im Range von Weber, Lortzing, — Spielopern der Moral), — über sie hinaus aber wölbt sich das Gnadenreich der „guten Einrichtungen, weil das Wunder geschehen ist.“ Es ist derselbe Himmel wie über einem Goetheschen Gedicht, einer Mahler-Symphonie. —

Das Wunder gibt sich eben dadurch kund, daß es den Menschen aus der sonst unauflöslichen Tragik des Diesseits herausholt und recht eigentlich lebensmächtig, lebensfähig macht. Daher der Satz des Propheten Amos: „So spricht Gott zum Hause Israel: Suchet mich und lebet!“ Der Psalmist singt: „Ich werde vor dem Angesicht Gottes wandeln in den Landen der Lebenden. — Ich sprach in meiner Verirrung: Alles Menschliche ist trügerisch.“ Und nie war Jesus mehr Jude als da er sagte: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“. Ethik verschmäht es ja, auf den Erfolg zu achten. Das Diesseitswunder kennt ihn wieder. Durch Leben zeichnet

sich nach jüdischer Ansicht der Begnadete vor dem Unbegnadeten aus, d. h. er lebt in beiden Welten, in der des unedlen Unglücks ebensogut wie in der edlen. Ihm ist es auf unbegreifliche Art möglich geworden, sich selbst zu retten und dabei doch auch die Menschen, eigenes Seelenheil wie auch irdische Angelegenheiten zu verwalten. Bar Jochai, der sich mit Gott vereinigt hat, und dann das Alltagsleben mit seinen Blicken versengt, ist noch nicht im Stande der vollen Gnade. (Nach christlicher Ansicht wohl, nach jüdischer nicht.) Er muß noch einmal zurück in seine Höhle, um sich zur höchsten Stufe zu läutern: gleichzeitig Wunder fühlen und menschliche Sorgen, — die Unwesenheit des Lebens vor Gott erkennen und es dann trotzdem leben, äußerlich mit demselben Ernst wie vorher, innerlich in einer neuen reineren befreiteren Seelenlage. —

Diese Diesseitsbetonung des Judentums ist oft erkannt worden, aber fast immer falsch gedeutet. Das diesseitige Leben des Judentums ist nicht das heidnische Diesseits, das schlechtweg gegebene und bejahte, — es ist, wenn man so sagen kann, ein Diesseits hinter dem Wunder, ein zunächst in Verzweiflung untergegangenes und dann gnadenweise wiedergeborenes Diesseits, ein Ge-

schenk Gottes, — als solches, als unverdiente Gnade vom Menschen empfunden, — mit mehr als natürlichen Kräften, durch Wunder die „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen“ aufhebend. Also nicht Diesseitsbejahung des Heidentums, nicht Diesseitsverneinung des Christentums: das Judentum ist die Religion des Diesseitswunders . . . Allen Religionen gemeinsam ist die Anerkennung, daß dem Menschen himmlische Kraft zuwachsen kann. Nach heidnischer Auffassung nutzt er sie, um das Diesseits in geradliniger Fortsetzung zu steigern (zum heroischen Sein eines Halbgottes); nach christlicher Ansicht vermag er unter dem Drange dieser metaphysischen Kraft die Diesseitslinie umzubrechen, zu „entwerden“; nach jüdischem Gefühl erscheinen dem gotterfüllten Menschen Diesseits und Diesseitsaufgabe, auf die er in seiner Verzweiflung schon Verzicht getan, die er zerstört hat, plötzlich neu und doch so wundervoll-unverändert dargeboten, daß sie von da an neben und durch Gott weiterbestehen können („kraft des Absurden“ sagt Kierkegaard), daß es möglich wird, jetzt und hier gegen das unedle Unglück zu kämpfen, ohne Schaden an der ewigen Seligkeit der eigenen Seele zu nehmen, daß man in Einem „klug“ sein kann

„wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben“. (Unter den vielen von jüdischem Geist getragenen Jesusworten eines der schönsten.) — Nur durch ein Wunder ist das möglich. Und dieses Wunder des verlorenen und wiedergefundenen Diesseits steht im Mittelpunkt des Judentums, wie im Mittelpunkt des Christentums die Sorge um ein verlorenes und wiedergefundenes Jenseits steht.

Das Diesseitswunder ist nicht „Diesseitsumformung“. Damit wäre zu wenig gesagt. Diesseitsumformung fällt ja ganz in die Sphäre des unedlen Unglücks; und wir sprechen schon von gnadenhafter Einwirkung der höheren Sphäre auf die niedere. Nein, daß Diesseitsumformung auf einer höheren Ebene, in edlerer Luft überhaupt möglich wird, zugleich mit dem Versunkensein in Gott, — Sorge um die Welt neben Weltvergessenheit, — das ist das Diesseitswunder. Aber wenn die beiden Sphären miteinander unbegreiflicherweise und entgegen aller rationalen Erfahrung nicht mehr unvereinbar sind, dann ist auch schon der letzte Grad des Menschlichen erreicht. Weiter geht es nicht. Von einer Vermengung der beiden Sphären, von einer „Verwirk-

lichung Gottes im Diesseits“ kann nicht die Rede sein. Wie ich unter dem Schlagwort „Asymptotismus“ ausgeführt habe. Man kann nicht das Absolute im Relativen, das Jenseits im Diesseits realisieren; jeder Schritt ins Menschliche setzte die Gottheit herab, postulierte ein unmögliches Kompromiß zwischen Unendlichem und Bedingtem. So darf das Diesseitswunder nicht aufgefaßt werden. Die Gottheit steigt niemals herab zu uns. Genug, daß irdische Bedingtheit emporgehoben wird, wo nicht in unmittelbare Nachbarschaft des Absoluten, so doch an einen Ort, wo sie auf rätselhafte Art neben dem Absoluten, „im Angesicht Gottes“ bestehen mag. — Das Bedingte erhält Kraft, neben dem Unendlichen zu bestehen. Das Körperliche, an sich ein Greuel vor dem Geiste, hält sich kraft der ihm gewordenen Gnade neben dem Geiste aufrecht (vgl. das „Lied der Lieder“).

[Politik möglich?]

Die Verwandlung des Diesseits ist das eigentliche Mysterium des Judentums. Mit großer, fast allzu großer Kühnheit (denn das zweite „besser“ sollte wohl doch nur „ebensogut“ heißen) ausgedrückt in den „Sprüchen der Väter“: „Besser eine Stunde der

Seligkeit in der zukünftigen Welt als alles Leben in dieser Welt; und besser eine Stunde der Umkehr und guter Taten in diesem Leben als alle Seligkeit des zukünftigen Lebens." — „Umkehr und gute Taten . . ." Das Zugleich von edlem Unglück (Umkehr) und unedlem (gute Taten) konnte nicht prägnanter ausgedrückt werden, nicht paradoxer die Einsicht, daß diese Stufe des Zugleich im Diesseits erst dann erreicht werden kann, wenn vorher die Nichtigkeit des Diesseits durchfühlt ist.

Dafür, daß dem Heiligen das Diesseits und die Freude des Diesseits neu dargeboten wird und dafür, daß ein Zustand des Verzichtes, des Keinen-Rat-mehr-Wissens vorangegangen sein muß, haben wir viele Zeugnisse in unserer Literatur. Für die Ratlosigkeit das majestätische eines ganzen Buches in der Heiligen Schrift, des „Koheleth" (Ecclesiastes). „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel." Dieser Satz, den der Psalmist „in seiner Verirrung" sprach, regiert hier unumschränkt, reißt seine schauerlichsten Eingeweide auf, Eingeweide der Verwesung, — Weisheit und Genußsucht verfärben sich todesbleich vor Angst bei diesem Anblick. — Ich rechne es unsern Weisen als einen ihrer erschütterndsten Geniestreiche an, daß sie dieses nihilistische,

ehrliche, ohne Rücksicht auf einen guten Abgang geschriebene Buch in ihre Sammlung aufnahmen, obwohl es (wie sein Gegenpol: das Lied der Lieder) durchaus nicht unter fromme Schriften („fromm" im europäischen Schablonensinn des Wortes) zu passen scheint. — Die Bibelkritik hat freilich ihre Erklärung flink bei der Hand. Der Name des Königs Salomo, den das Buch an der Spitze trug (natürlich mit Unrecht), habe ihm die Autorität verschafft und es vor Verwerfung geschützt. Bleibt nur die Frage, wie die Überlieferung gerade diesem Buche den heiligen Namen Salomos zugeschanzt (und bewahrt) hat! Und so ist es eben doch nur der religiöse Genius des jüdischen Volkes, der hier (früher oder später) das erstaunliche richtige Urteil gesprochen hat. — Aus derselben Tiefe, doch schon das erneuerte Diesseits sichtend, steigt etwa auch der Satz des Traktates Erubin herauf: „Dritthalb Jahre hatten die Schulen Schammais und Hillels miteinander gestritten, die eine behauptete, es wäre für den Menschen besser gewesen, wenn er gar nicht erschaffen worden wäre, die andere behauptete, es sei besser für den Menschen, daß er erschaffen worden ist, als wenn er nicht erschaffen worden wäre. Zuletzt kamen sie in dem Ergebnisse überein: es wäre besser für den Menschen, wenn er

gar nicht erschaffen worden wäre. Nun aber, da er erschaffen worden ist, soll der Mensch seine Handlungsweise genau prüfen." (Übers. Grünwald.)
Daß aus der Krise ein neues Diesseits hervorbricht, — nichts war folgenreicher für die jüdische Seele und nichts scheint dem Verständnis der übrigen Welt weiter entrückt. Die Welt hat nur zwei Kategorien: Diesseitsverneinung (Christentum) und Diesseitsbejahung (Heidentum). Das jüdische Diesseitswunder faßt sie nicht. So preßt sie es in eine ihrer beiden Schablonen, mißdeutet das Judentum entweder im heidnischen oder im christlichen Sinne. Schon von den Griechen wurde das Laubhüttenfest in Jerusalem, das Fest des Ernteabschlusses manchmal für ein Dionysosfest gehalten. Welch eine Freude entfesselte es! „Wer die Freude des Fackelfestes nicht gesehen, hat nie eine Freude gesehen." Die frömmsten, würdigsten Männer führten Fackeltänze auf. Von manchen wurden acht Fackeln in die Höhe geworfen und wieder aufgefangen. Der große Lehrer Hillel balanzierte Fackeln auf beiden Daumen. — Unsere Durchschnittsliteratur stellt sich die „Pharisäer" doch recht anders vor! — Die antiasketischen Stellen im jüdischen Schrifttum, oft gerade durch das Buch

„Koheleth“ hervorgerufen wie Perlen durch die Reizung eines Fremdkörpers in der Muschel, gehören zu seinem Charakteristischesten. So heißt es im Traktat Sabbath: „Die Schechinah ruht nicht auf einem, der sich in trauriger Stimmung befindet oder in träger oder in spöttischer oder in leichtfertiger oder in geschwätziger oder in müßiger, sondern nur auf dem, der sich in Freude göttlicher Pflichterfüllung befindet, denn es heißt 2 Könige 3, 15: „Nun bringt mir einen Sänger, und es geschah, als der Sänger sang, da kam auf ihn (Elisa) die Hand des Ewigen.“ (Nach Wünsche.)

Die Konsequenzen dieser „Diesseitsbejahung auf der zweiten Ebene“ (Diesseitsverwandlung) lassen sich auch so fassen: Auch der Heilige kann Politik treiben. Von einem „Muß“ ist natürlich nicht die Rede. Es gibt gewiß rein kontemplative Naturen, denen es (auch im Stadium ihrer höchsten Reife) nicht entspräche, Angelegenheiten des irdischen Daseins zu besorgen. — Aber schon das „Kann“ ist ja ungeheuer wichtig. Zumal wenn man den Satz noch etwas genauer faßt: „Nur der Heilige kann wahrhaftige, tiefrichtige Politik treiben.“ Denn mit diesem Satz ist ja die Politik gewissermaßen der Sphäre der Heiligkeit teilhaftig geworden, es ist „der Kampf gegen unedles

Unglück im Diesseits“ heiliggesprochen, — der Kampf, wohlgemerkt, nicht das Diesseits in Bausch und Bogen, zum Unterschied von heidnischer Weltstimmung, — aber auch zum Unterschied vom Christentum, in dem dieser Kampf, überhaupt politische Interessen keine Stelle haben („Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ — Schärfer noch bei Paulus, Augustin, Luther. — Der hl. Bernard von Clairvaux schrieb, als sein Schüler Eugen zum Papst gewählt worden war, an die Kardinäle: „Um Gottes Willen, was habt ihr getan? Einen von der Welt Abgeschiedenen habt ihr in die Welt zurückgerufen; ihn, der sich von Sorgen und Geschäften zurückzog, habt ihr wieder in Sorgen und Geschäfte gestürzt.“ Nochmals dagegenzuhalten, was S. bar Jochai sagte: „Uns ist ein Wunder widerfahren; also will ich eine gute Einrichtung treffen.“)

Auch Politik ist also nur durch ein Wunder möglich. Es gibt zwar eine taglöhnernde Politik, die sich schlecht und recht mit der Behebung unedlen Unglücks befaßt und niemand darf sie schelten, wenn sie redlichen Willens ist. Sie wird aber stets mit der Sphäre der Unendlichkeit kollidieren, stets Gefahr laufen, kleinliche irdische Vorteile durch Preisgabe unsterblicher

Erhebungen zu erkaufen. Trotzdem darf sie (nach jüdischer Ansicht) nicht etwa unterlassen werden. Man muß sie, offenen Blickes für die Gefahr, ja in Verzweiflung an aller menschlichen Kraft dennoch fortsetzen; man muß seine Pflicht tun, auch wenn und solange die Gnade ausbleibt. Dies das erste jüdische „Trotzdem"! — Nun aber, wenn die Gnade eintritt, wenn auf rational unbestimmbare Art die Seele gleichzeitig für die Glorie des Absoluten wie für die Schmerzen des ewig Bedingten sich öffnet: dann ist zum zweitenmal Politik möglich geworden, die Politik Bar Jochais, des Mystikers Bar Jochai, dem ja wegen seiner dem Jenseits zugewandten Haltung das Buch „Sohar", das Grundwerk der Kabbalah zugeschrieben wird, die eigentliche Politik, die auf dem Wunder steht wie ein Kreisel auf seiner Spitze! Das zweite jüdische „Trotzdem"!: der siegreiche Überwinder der Welt wendet sich von neuem der Welt zu, von einer höheren verklärteren Stufe her, aber mit derselben Sorgfalt und Mühe wie vordem.

[Theodizee]

Hier eröffnen sich Ausblicke auf das letzte Problem des Glaubens. — Warum hat Gott die Welt geschaffen? Warum ist die Sphäre des Absoluten nicht in sich unbewegt ge-

blieben, warum hat sie sich mit den „Taten des Anfangs“ ins Bedingte hinabgelassen, ins Demiurgische, das den Gnostikern als Degradation, als Gottheit zweiten Ranges erschien? — Dieses Geheimnis scheint durch Hinweis auf den begnadeten Menschen ein wenig Licht zu empfangen. Wie der vom Wunder auserwählte Mensch charismatisch Kraft empfängt, die menschlichen Angelegenheiten, die ihm schon entrückt sind, nochmals als wichtig zu empfinden und in ihnen zu wirken, ohne dabei seinen Gnadenstand zu verlieren: so ist Gott Schöpfung geworden, ohne seine Göttlichkeit einzubüßen. „Aus Liebe“ sagt die Kabbala.

Der alte Rechtsstreit zwischen Gott und Mensch, die Theodizee! Wenn Gott absolutes, in sich vollendetes Wesen ist (und das ist der Gott der Gnade, — er bedarf des Menschen nicht), wozu alle Qual der Geschöpfe, wozu Sünde und Versuchung, da der Mensch durch ihr Überwinden für Gott nichts bedeutet, ihm nicht hilft, neben Gottes Allmacht nicht schöpferisch werden kann. Ist das Absolute von Anfang an fertig, dann ist des Menschen Leben und Leiden sinnlos. Dann könnte Gott als böser Demiurg, die Welt als eine seiner üblen Launen, ja als sein Sündenfall gelten. Denn wozu „Läuterung des Menschen“, die man etwa als Sinn alles

Elends in der Welt ansehen mag, — wenn der geläuterte Mensch schließlich doch nur in eine Sphäre aufsteigt, die vor ihm und ohne ihn schon fertig und durchaus vollkommen war? Mit andern Worten: die Existenz des Menschen muß für Gott etwas Neues, eine Bereicherung bedeuten, — etwas, ohne das die absolute Sphäre doch nur Mangel litte. — Ist das aber auch nur denkbar?
Die Betrachtung des begnadeten Menschen und seines „Diesseitswunders" gibt wenigstens einen Anhauch von Verständnis. — Auch der Begnadete ist vollendet. Dennoch wird die unvollendete Welt für ihn nicht bedeutungslos! Das Unvollendete ist eine Bereicherung des Vollendeten. Daß das Bedingte im Strahle der Unendlichkeit nicht in Nichts vergeht, daß es neben ihm einen rechtschaffen für sich bestehenden Sinn hat — das ist das eigentliche Wunder der Welt! Daß z. B. der Körper nicht nur Herabwürdigung der Seele bedeutet, sondern neben Verringerung der immateriellen Kraft auch eine ganz andersartige, nur ihm zu verdankende, nur durch das Materielle erreichbare Neuauswirkung dieser Seele ist! Daß also eine körperlose Seele mehr, aber in gewissem Sinne auch weniger Wert hätte als die in den Körper gefangene,

durch ihn degradierte Seele! Wer ist so kühn, dies ganz fassen zu wollen . . . An den Konsequenzen erlahmt der Blick . . . Vielleicht aber ist es noch erlaubt zu sagen, daß (in Analogie dieses Diesseitswunders) auch für Gott die Schöpfung einen Sinn haben mag, — daß das Absolute, obwohl es absolut ist, durch das Begrenzte und Mangelhafte eine Bereicherung erfährt, — daß das Nebeneinandersein der absoluten, fertigen und der geschaffenen, sich entwickelnden Welt mehr ist als das Absolute allein.

Der Heilige, Begnadete „hinter dem Wunder" könnte des Diesseits entraten. Dennoch wendet er sich ihm nochmals zu. Nun erst liebt er die Welt. In der Liebe bietet sie ihm einen neuen Anblick. Trotz ihrer Unwichtigkeit wichtig. Trotz ihrer Zerspaltenheit in Seele und Leib, trotz „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen" lebbar. — So kann auch Gott nur als ein Gott der Liebe gedacht werden.

Nur der Liebende versteht Gott. Vielleicht versteht auch Gott unter all seinen Schöpfungen recht eigentlich nur den Liebenden.

[Irdische Interessen im Judentum. Nationalismus, Sozialismus.]

Man könnte einwenden: daß es einzelnen seltenen Ausnahmen vergönnt ist, Politik auf Grund des Wunders zu machen, be-

deutet nichts für die Durchschnittspolitiker des üblichen Niveaus! — Sehr einleuchtend und doch falsch! Denn die christliche Ablehnung aller Politik rührt eben daher, daß vom christlichen Standpunkt aus Politik in jedem, selbst im günstigsten Fall völlig hoffnungslos ist. Indem das jüdische Gefühl eine Politik des Wunders wenigstens für Ausnahmsfälle erhofft, übergießt es auch die Politik der niederen Stufen, der guten, aber noch unbegnadeten Absichten mit einem andern Sinn. — Gibt es keine Sonne, überhaupt nicht und niemals, so ist der Kampf der Nachtlichter gegen die Finsternis des Himmels ohne rechte Bedeutung, ja grotesk und lächerlich. Erwartet man aber einen möglichen Tag, so kann man beim Nachtlicht ausharren und jede Aufhellung eines kleinen Zimmers wird Symbol der universalen Aufhellung der Himmelskugel. — Dies ist als jüdischer Optimismus, Messianismus oft empfunden worden, allerdings entgleitet die Beschreibung fast immer in falsche Kategorien, z. B. heidnische Diesseitsfortsetzung oder Asymptotismus.

Die Gnade ist dem Winde zu vergleichen, der in die Segel bläst und das Schiff dem Ziele zutreibt. Die Willensfreiheit, politische Absicht ist angestrengtes Rudern, — es geht vorwärts, aber es ist ausgemacht, daß auf

diese Art niemals das Ufer erreicht wird. Seltsame Situation des Menschen: es ist ihm dennoch aufgetragen, jedenfalls zu rudern. Setzt der Wind aus, bei völliger Aussichtslosigkeit also: so muß man rudern, um sich wenigstens um das geringe Mögliche vorzuarbeiten und zwar nicht die Küste, immerhin wichtige Inseln zu berühren. Vielleicht Inseln, zu denen das im Flug des Gnadenwindes dahinsausende Schiff nie gelangt. Es ist ein schlechter Trost und doch nicht völlig ohne Wert . . . Springt der Wind nun ein, so kappt das christliche Schiff die Ruder, die es auch vorher nicht ernstlich benutzt hat, läßt sich völlig treiben. Das jüdische Schiff läßt sich ebenso treiben und gewinnt dennoch gerade dann Kraft, die Ruder mit Freude zu rühren; denn eilt das Schiff auch ohnehin mit bloßer Segelgewalt der Küste entgegen, so werden die Ruder zum Steuer und halten die besondere Richtung der Einmaligkeit im alles auflösenden Schwall der Unendlichkeiten fest.

Mit andern Worten: Auch von der höchsten Sphäre her gesehen kann dem Juden keine Tatsache des Diesseits jemals ganz gleichgültig werden. Keine der irdischen Bedingtheiten, keine materielle Verfärbung der unsterblichen Seele ist zu vernachlässigen. Von dieser

Einsicht aus kann das allerseltsamste und so wenig verstandene Phänomen gedeutet werden: der metaphysische Nachdruck, mit dem die *nationale* und die *soziale* Frage im Judentum behandelt wird, ohne Beispiel auf dem weiten Felde des Christentums. Das Christentum will ja sogar mit seinem Universalismus die Nationen wegdekretieren, als ob sich Tatsächliches durch ein Diktat auslöschen ließe. Es ist seltsam: wo es sich um den Konflikt von Trieb und Pflicht handelt, da stehen die christlichen Theoretiker auf Seite der Natur, betonen die Sündhaftigkeit und Gnadenbedürftigkeit, wehren sich sehr tapfer gegen eine papierene Harmonisierung; auf dem Gebiete nationaler Besonderheiten aber harmonisieren sie selbst auf unerlaubte Art, glauben, daß diese Besonderheiten zur Ruhe kommen, wenn sie die Menschheit mit einer Gelatineschicht von Katholizismus überstreichen. Man hat ja in diesem Weltkrieg gesehen, wieviel diese Gelatineschicht wert war . . . Von ganz anderer Art ist das Judentum. Auch das Judentum ist seinem Wesen nach universalistisch, beschränkt sich durchaus nicht auf *eine* Nation und es ist ganz falsch, wenn immer wieder, auch von jüdischer Seite, behauptet wird, das Judentum dürfe keine Proselyten machen. Nur besonderen Zeit-

verhältnissen Rechnung tragend wurde gelegentlich die Mission unter Andersnationalen eingestellt; solange es aber ein jüdisches Zentrum in Palästina gab, wurden viele Fremdnationale zum Judentum bekehrt und bedeutende Talmudlehrer erstanden aus den Reihen der Proselyten. Das Charakteristische bei der jüdischen Propaganda ist jedoch immer die Beachtung der zarten Diesseitsdifferenzen, die auch innerhalb des Judentums nicht eingeebnet werden sollen; die (nicht völlig zur Ausbildung gelangte) Tendenz geht vielmehr dahin, daß die zum Judentum bekehrten Völker, ohne mit dem jüdischen Volk zu verschmelzen, in besonderen Landsmannschaften, als „Gerim" ihre nationalen Kräfte voll weiterbilden, unter dem Einfluß der jüdischen Religion. Während also für das Christentum alles Nationale wie alles Diesseitige schlechtweg Sünde ist, kennt das Judentum die allerdings nur durch ein Wunder mögliche Verklärung des Nationalen in eine unirdische religiöse Sphäre. Daß Paulus zur Geringschätzung dieser irdischen Grenzlinien gelangte, daß er gegen nationale Begrenzungen, gegen die „Beschneidung" loszog, — das (nicht der Gnadenglaube) ist seine eigentliche Absage an das Judentum gewesen; und zwar nicht etwa deshalb, weil

die Beschneidung ein jüdischer Brauch war, sondern weil er in ihr eine Manifestation natürlicher Gruppenbildung, irdischer Differenzierung bekämpfte. Hätte Paulus die natürliche Abgrenzung der Germanen von den Römern bekämpft, so wäre er damit ganz ebenso aus jüdischer Grundansicht herausgetreten wie durch Ablehnung einer zufälligerweise jüdischen Besonderheit. Das Judentum glaubt eben daran, daß alles Mannigfaltige mit dem Einen zusammenbestehen kann und soll, daß die Mannigfaltigkeit eine im höchsten Sinne gottgewollte ist; für das Christentum riecht jede Mannigfaltigkeit schon an und für sich nach Materie, Sündenfall, Übel. Die Folge der Ablehnung des Nationalen durch das Christentum war eine volle Verwilderung des Nationalbegriffs, der im Dunkeln, Unbeachteten, „Verdrängten“ fortwucherte und zwar in seinen bösartigsten Formen, während gleichzeitig die Fiktion der Überwindung des Nationalen durch das Christentum festgehalten wurde wie ein schöner Rausch. Diese doppelte Moral (ich bespreche sie genauer als dritte und gröbste der christheidnischen Amalgambildungen im elften Teile dieses Buches), ist charakteristisch für das Christentum. Eine geistige Idealwelt mit so hohen Zielen, daß sich niemand mehr ernst-

lich um ihre Erreichung bemüht, und daneben die sich selbst überlassene Politik, an der das Christentum sein Desinteressement erklärt hat und die nun ganz und völlig den irdischen Interessen, d. h. dem Teufel überlassen wird. Die frömmsten christlichen Herrscher und Staatsmänner (Bismarck) fröhnten dieser Zweiteilung. Und nun erst die minderen Geister! Nie werde ich die Predigt eines Pastors in einem norddeutschen Kirchlein vergessen, die mit dem Satze von der andern Backe, die man hinhalten muß, wenn man auf die eine geschlagen wird, begann, und in einer Lobpreisung Hindenburgs ausklang, der es „den Russen gezeigt hat, daß mit uns nicht zu spaßen ist, und ihrer Tausende in die Masurischen Seen gejagt hat.“ Denn in der Politik ist es anders als in der Religion. — Ganz dasselbe Bild im Sozialen. Das Judentum muß sich seinem Wesen nach für soziale Gerechtigkeit brennend einsetzen. Luther aber erklärt sich in einem Schreiben an den Danziger Rat vom 5. Mai 1525 (zitiert bei Damaschke „Geschichte der Nationalökonomie“) für eine grundsätzliche Trennung des Geistlichen und Wirtschaftlichen: „. . . Aber das Evangelium ist ein geistlich gesetz, darnach man nicht regieren kann . . . Darumb soll man das geistliche Regiment

des Evangelii ferne scheiden von äußerlichem weltlichem Regiment und ja nicht durcheinander mischen. Das evangelische Regiment soll der Prediger alleine mit dem Munde treiben und einem jeglichen seinen Willen allhier lassen: wer es annimmt, der nehme es an; wer es nicht will, lasse es." — Im Irdischen also läßt Luther die Dinge ihren Lauf nehmen, kann sich z. B. zu keinem Verbot des Zinsnehmens aufschwingen, obwohl er es mißbilligt, und einen Adeligen, der sich in Gewissensnot an ihn wendet, ob es denn recht sei, die Bauern durch Frohnen zu drücken, beruhigt er sogar (ebenda S. 143) mit dem sehr häßlichen Hinweis auf das Historisch-Gewordene („Wann die frone alt sei und von eueren Eldern und voreldern auf euch gewachsen und nicht durch euch aufgebracht, so habt ir keine ursache, Euch darüber gewissen zumachen") und mit der noch häßlicheren Begründung: „Dan der gemeine man müßte mit bürden beladen sein, würde auch sonsten zu mutwillig". (Dem stelle man die ganze herrliche soziale Gesetzgebung des 5. Buches Mosis und Talmudsätze gegenüber wie: „Achtet auf die Kinder der Armen, denn von ihnen wird die Wissenschaft gemehrt werden!"). — Daß Luther, der in Gewissensdingen so mutig war, den

„Landesfürsten“ gegenüber dort, wo es um politische Fragen ging (Bauernaufstand), eine ans Servile streifende Haltung annahm, daß er (und zwar aus dem Geiste seiner Lehre heraus, nicht etwa als Kompromiß, das ihm stets fern blieb) meinte, mit der „Freiheit eines Christenmenschen“ vertrüge es sich wohl, auch ungerechten und unsinnigen Befehlen der Obrigkeit zu gehorchen, „obschon die Tyrannen unrecht tun, solches zu fordern,“ — daß der Protestantismus somit am Großwerden des „Respektes vor dem historisch Gewordenen“ und des merkwürdigen apolitischen deutschen Freiheitsbegriffes und des Untertanenstaates nicht unbeteiligt ist, wurde ja schon öfters dargestellt (u. a. in Mehrings „Lessinglegende“).

[Max Weber]

Mit genialem Scharfblick hat Max Weber diese diesseitsgleichgültige Position Luthers zum Ausgangspunkt seiner Abhandlung „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (Archiv für Sozialwissenschaft 1904) genommen. Diese Arbeit ist mit der erstaunlichen Kombinationskraft ihrer Einfälle, in ihrer sachlichen Objektivität, gewissermaßen absichtslos, unbewußt die erschütterndste Anklageschrift, die je gegen

die christliche Idee geschrieben worden ist, und wohl überhaupt das Wichtigste für jeden, der diesen Dingen auf den Grund zu gehen sich bemüht. Sie hat Aufsehen gemacht, aber lange nicht Aufsehen genug! Auf ihre Anregung geht Sombarts Buch zurück, der die Schuld am Kapitalismus auf die Juden abwälzen möchte und zu diesem Zweck eine geradezu absurde Darstellung der jüdischen Religiosität anfertigt, wie auch einige Essais Schelers, dessen Bestrebungen dahinzielen, wenigstens den Katholizismus reinzuwaschen. Aber wie hoch steht Max Weber über dem, was er angeregt hat... Man muß ihn selbst lesen. Da entwickelt sich, aus einer Fülle von Literaturkenntnis aufsteigend, jene verderbliche christliche Konzeption von der Gleichgültigkeit alles Irdischen, die in ihrer Folge den kapitalistischen Geist schuf und mit ihm die Hauptquelle alles unedlen, nur durch unsere Schuld angehäuften Elends. „Ethische Prinzipien“, so formuliert Max Weber, „waren von Luthers die paulinische Welt-Indifferenz niemals ganz abstreifendem Gedankenkreise aus für die Gestaltung der Welt nicht zu gewinnen, und man mußte sie deshalb eben nehmen wie sie war und konnte nur dies zur religiösen Pflicht stempeln.“ So hat also im Protestantismus der

Geist als Richtungslenker des Diesseits abgedankt und nun war dem ökonomischen Egoismus freier Spielraum gegeben. Doch dies ist erst die Vorstufe der Verderbnis. Eine zweite Idee Luthers und Calvins mußte dazukommen, um die Hölle auf Erden zu etablieren. In Protest gegen die katholische Ansicht, daß es ein verdienstliches gutes Werk sei, sich der Welt zu entziehen, lehrte die Reformation in Übereinstimmung mit ihrer radikalen Wertloserklärung der guten Werke (also auch des Mönchstums), daß der Mensch in die Welt, wie sie ist, hineingehöre, daß er dort gleichsam zur Strafe, zur Askese („innerweltliche Askese" nennt Weber diesen Komplex) zu arbeiten habe, ohne Genuß, ohne Daseinsfreude, daß gerade diese Arbeitssklaverei sein Beruf sei. (Weber weist treffend auf den ursprünglich religiösen Beiklang des Wortes „Beruf", calling hin, — Berufung gleichsam). Diese „Bewährung im Diesseits, wie es ist", ist das genaue Gegenteil der jüdischen Diesseitsverwandlung, des Diesseitswunders! — Daß Leute von so verbissener selbsthasserischer Gemütshaltung gerade in ihrer nüchternen Frömmigkeit das beste Material für Ausbeuter wurden, geradezu willenlose Arbeitsmaschinen, ist einleuchtend und wird von Weber an einer Reihe wirtschaftsge-

schichtlicher Tatsachen nachgewiesen (Aufblühen von Industrien durch hugenottische Auswanderer, Aufschwung des puritanischen England, Sekten in Nordamerika). Der Begriff der „Erwähltheit", certitudo salutis, Heilsgewißheit, (nach der Fassung, die das Tridentinum bei der Reprobation gab, liegt sie in der Idee, daß es für jeden Menschen notwendig sei, um die Sündenvergebung zu erhalten: daß er zuverlässig und ohne alles Bedenken über die eigene Schwäche und Unempfänglichkeit glaube, die Sünden seien ihm erlassen — also Unfehlbarkeitsglaube, cant), die Abwendung von aller Sinnenkultur, Vereinsamung und ständige Selbstkontrolle, rastlos sich betäubende Berufsarbeit, Betrachtung des Diesseits als Jammertal schaffen aber auch für den kapitalistischen Unternehmer die ersten psychologischen Voraussetzungen, was Weber mit feinen Abstufungen für die verschiedenen protestantischen Strömungen ausführt. Seltsam und paradox, daß gerade die Abkehr vom Diesseits es war, die den empordrängenden Dämon des Diesseits, das Baby Mammonismus aufpäppelte. Und doch nicht so sonderbar im Grunde: was man vernachlässigt, wuchert im Geheimen um so üppiger empor, was man gewaltsam bekämpft, gewinnt Riesenkräfte. (Freud!) So ist der

Kapitalismus die Rache des ignorierten Diesseits an der christlich verspiritualisierten Menschheit geworden.

[Das Judentum jenseits der Alternative, — Troeltsch. Cornill]

Max Weber kennt das Diesseitswunder nicht. Für ihn gibt es nur die völlige Weltentrücktheit, Insichversunkenheit des Mönchs oder die protestantische Rückkehr in die Welt, so wie sie ist, also mit dem Effekte heidnischer Weltbejahung, nur noch gefährlicher, denn hier wird nicht aus Lust, sondern aus Gleichgültigkeit und asketischem Pflichtbewußtsein, also mit dem Hintergedanken der Verneinung bejaht.

Immerhin: es gibt auch für die Webersche Kritik nur Diesseits oder Jenseits.

Christentum und Heidentum sind einander dadurch verwandt, daß sie beide diese Alternative stellen. (Daher trotz und wegen ihrer schlichten restlosen Gegensätzlichkeit die Möglichkeit seltsamer und höchst schädlicher Amalgambildungen zwischen ihnen.)

Das Heidentum bejaht das Diesseits, kennt kein Jenseits.

Das Christentum bejaht das Jenseits, kennt kein Diesseits (es sei denn als Sünde, als Strafe).

An diese Alternative, die seit zwei Jahrtausenden auf die Menschheit loshämmert, haben sich schließlich alle Köpfe gewöhnt. Alle mit Ausnahme eines kleinen Restes, der sich eben treu zur jüdischen Grundstimmung hält. Diese Stimmung scheint daher der ganzen übrigen Menschheit unverständlich zu sein.

„Uns ist ein Wunder geschehen; daher will ich eine gute Einrichtung treffen," — dies die ganz eindeutige, doch gegenüber der groben christlich-heidnischen Alternative zarte und komplizierte Nuance des Judentums. Sie klingt in dieser unsterblichen Formel einfach, fast einfältig, — aber in alle ihre Konsequenzen verfolgt und auf alle Erscheinungsformen der Welt, auf Leben und Kunst bezogen, weder zur Herabwürdigung des Wunders mißbraucht noch zur Herabwürdigung der Tat, ist sie von einer so grenzenlosen Tiefe, ja nahezu Unfaßbarkeit, daß das Unwahrscheinliche eingetreten ist: — obwohl sich das Judentum eben mit dieser unzerbrechlichen Formel so energisch gegen die Alternative der Moralstümper gewehrt hat, die wie Briganten am Weg der Menschheit lauern und mit dem Ruf „Diesseits oder Jenseits" ihre Pistolen in Anschlag bringen, obwohl es sich gewehrt hat und weiter wehrt, ist es allem Wider-

stand zum Trotz in eben diese Alternative hineingepreßt worden.

Je nach Laune und Anlage sehen mehrminder interessierte Betrachter im Judentum bald eine knochenlose, krankhaft wüste, lebensabgekehrte, erlebnisunfähige Gespensterlandschaft, bald eine gänseschmalztriefende massive Irdischkeit, — während es eben sein Wesen darein setzt, keines von beiden zu sein, auch nicht eine Synthese oder eine Mitte zwischen ihnen, sondern in windschiefer Inkomparabilität etwas durchaus anderes und Neues.

Nicht nur kleine Geister verfallen in den Fehler, daß sie aus den jüdischen Komplexen, die sie betrachten, erst das eigentlich Jüdische herauspressen und den zerquetschten Rest dann nachher als heidnisch oder christlich (denn ein Drittes gibt es für sie nicht) präsentieren, — auch in den Büchern führender Köpfe, wo immer ich hinsehe, stoße ich auf diese mich geradezu grotesk anmutende Mißdeutung.

So hat Ernst Troeltsch in einem Aufsatz „Das Ethos der hebräischen Propheten" (Logos, Band VI, Heft 1) das jüdische Ethos dieser Blütezeit von „abstrakten Deutungen" zu befreien unternommen und als „das alte Recht und die alte Sitte der bäuerlichen Sippen", gewissermaßen in Analogie

germanisch-heidnischer Anschauungen zu konkretisieren gesucht. Kein Universalismus sei da zu finden, nur großstadtferner Traditionalismus und gleichsam Provinzialismus, den historischen Bedingtheiten gemäß. Natürlich passen in dieses Schema die großartigen weltpolitischen Ausblicke der Propheten nicht hinein. Da hilft sich nun Troeltsch sehr einfach: die Propheten waren gar keine Politiker, sondern Utopisten, „stemmten sich gegen den Lauf der kulturellen Entwicklung und den Lauf der politischen Notwendigkeiten. Ihr leidenschaftlicher Gottesglaube hatte von beiden keine Ahnung." Mir freilich ist es klar, daß Jeremia auch als bloßer Politiker verehrungswürdig groß war, daß beispielsweise sein Auftreten gegen den Krieg mit Babel ebensosehr von Gott-Hingenommenheit wie (kraft des Absurden) von gesundem Wirklichkeitssinn zeugte. Gerade das ist ja Diesseitswunder und im tiefsten Sinne jüdisch: das in der Alltags-Ebene unmögliche, aber durch Gott mögliche Verschweißtsein von unirdischester Begeisterung mit nüchternem Weltverstand. (Eine andere Figur dieser Art: Joseph Karo, der Schöpfer des Schulchan-Aruch. An diesem nüchternen Kodex der Riten und Gesetze arbeitet Karo 32 Jahre lang. Ein pedantischer Religions-

jurist also? . . . Mit Erstaunen erfährt man aus Graetz, daß dieser Mann ganz das Gegenteil eines Juristen war, — kabbalistischer Schwärmer, Mystiker, der von der Vollendung seines Werkes den Anbruch der messianischen Zeit abhängig glaubte. Vierzig Jahre seines Lebens war er von Visionen umfangen. Die Mischna, personifiziert, erschien nachts an seinem Bett und flüsterte ihm Offenbarungen zu . . . Und dennoch — oder deshalb — formulierte er wachen Auges, geschärften Hirns die kleinen Details der täglichen Gebote. Mystiker und dennoch Ordnungsmensch. So auch Jecheskel [Ezechiel] — Visionär und dennoch Organisator. So auch Jesaias — im Sturmwind Gottes und dennoch Politiker.) Troeltsch aber scheint jede pazifistische Äußerung schon für ein Dokument politischer Unreife zu halten. „Der utopische Charakter zeigt sich in der Ausmalung des Restes und seiner Schicksale. Es wird ein Ideal religiöser und sittlicher Vollkommenheit sein ohne Krieg und Leid usf.“ Folgt des Jesaja Friedensvision, der Troeltsch die Bemerkung nachsendet: „Diese Weissagungen sind demgemäß auch niemals eingetroffen!“ — Das wissen wir ja. Aber war es nicht genug, dieses Ideal aufzurichten, ein Ideal, dessen menschlich erreichbare Unterstufen durchaus nicht außer-

halb der Reichweite aller Möglichkeiten liegen? Hier zeigt sich eben recht deutlich die Unfähigkeit des heidnisch-christlich-amalgamierten Alternativismus, den jüdischen Geist zu fassen. Unversehens zerfällt er ihm unter der Hand in zwei Hälften: in eine banal diesseitige und eine wirkungslos jenseitige. Die besondere Art jüdischer Politik, die aus höheren Wundersphären her Erdgebundenes im Auge behält, versteht Troeltsch nicht. „Vor allem fehlt jede Idee des Staates und dessen, was dazu gehört. Es ist das Gegenteil hellenischer und römischer Ethik und Gesetzgebung, die von der Polis ausgehen und beim Imperium enden.“ Bravo, mit dieser Art von Politik und Staatsidee, die Troeltsch als einzig mögliche vorzuschweben scheinen, hat jüdische Zielsetzung des Diesseitswunders wirklich nichts zu schaffen. Aber damit ist sie noch nicht utopistisch, noch nicht unpolitisch geworden. — Nichtjüdischen Geschichtsschreibern wie Benzinger überlassen wir die „realpolitische“ Lobpreisung Ahabs und jener Könige, gegen die unsere Propheten aufstanden, ihrer Eroberungszüge wegen.

Wünscht Troeltsch von seinem heidnischen Standpunkt aus dem Prophetismus gleichsam einen Schuß Heidentum, um ihn lebensfähiger zu machen, so stört den christlich-

spiritualen Cornill („Der israelitische Prophetismus“) der zweifellos vorhandene Einschlag von handgreiflichem Staats- und Wirklichkeitsinteresse in der jüdischen Prophetenreligion und er möchte gern mit ein wenig christlicher Diesseitsverneinung beispringen, d. h. er drückt es so aus: die Entwicklung der jüdischen Propheten weise auf das Christentum als Krönung und Abschluß hin. (Wir kennen ja schon diese durchaus marktgängige, von niemandem angezweifelte Hypothese.) — Liest man die beiden Arbeiten von Troeltsch und Cornill bald hintereinander, so stellt sich wohl ein befreiendes Lächeln ein: da gibt es einen unauflöslichen Rest, den die beiden so gelehrten Herren nicht begriffen haben und den sie aus dem Judentum hinausdialektisieren möchten, und gerade dieser unbegriffene Rest ist das eigentlich Jüdische, das weder ins Heidnische noch ins Christliche destilliert werden kann. Ganz christlich-alternativistisch ist es gedacht, wenn Cornill bei Jeremia einen Fortschritt in der Richtung des „Subjektivismus und Individualismus, die Loslösung von der Gemeinschaft“ entdecken will, im 5. Buch Moses (das nach bibelkritischer Ansicht aus später Prophetenzeit stammt) eine Trennung von Kirche und Staat, Laie und Kleriker, geist-

lich und weltlich statuieren möchte. „Zwar mußte das Deuteronomium noch mit dem Staate und dem nationalen Leben rechnen als mit konkreten Mächten und wichtigen Faktoren, aber man empfindet, daß sie ihm im Wege sind und eigentlich ein Hindernis für die Verwirklichung seiner letzten Ziele bilden, welche rein kirchlich-religiöser Natur sind.“ Das Unverständnis alles Jüdischen, das aus diesem Satz spricht, ist abgrundtief, hoffnungslos! Da kann man sich dann freilich nicht mehr wundern, wenn Cornill die Zerstörung des jüdischen Staates als Wegräumung des letzten Hindernisses für die jüdische Weltmission (sc. das Christentum) geradezu begrüßt, das Judentum gewissermaßen zu seiner politischen capitis deminutio beglückwünscht. Und Ezechiel, diesem Mann von rührender Treue, dem „Wächter über das Haus Israel“, dem großen Organisator des Exils und Vorbereiter der Heimkehr, imputiert er derartige Wünsche oder Ahnungen. Was der Genius des jüdischen Volkes bei diesem und den folgenden Ereignissen gefühlt hat, ist in Psalm 126, 137, in den Klageliedern, im Deuterojesaja, in der Knochenvision Ezechiels für alle Zeiten aufbewahrt. D a ß n a t i o n a l e R e s t i t u t i o n m i t g ö t t l i c h e r W e l t m i s s i o n v e r e i n b a r, ja ihre Vor-

bedingung sein kann, dieses eigentliche Diesseitswunder verkennt Cornill; die späteren Propheten sind ihm Dekadence, Esra und Nehemia, die Vollstrecker des Prophetenwortes, ,,wenig sympathisch", obwohl er unfreiwillig zugestehen muß, daß nur sie den jüdischen Geist vor dem Hellenismus bewahrt und dadurch also indirekt eigentlich auch nur sie das Christentum möglich gemacht haben. Selbst dieser eklatante Beweis, daß es unter Umständen politischer Mittel bedarf, um das Gefäß des werdenden Geistes zu retten, gleitet an Cornill spurlos vorbei. Daß nicht Paulus, sondern Jochanan ben Sakai der legitime Erbe prophetischer Politik ist, die immer wieder ein Jabne begründet, wenn Jerusalem fällt, entzieht sich ihm völlig. — An seinem Buch kann man so recht lernen, wie ein im christlichen Geist Erzogener, selbst wenn er noch so gerecht sein will und dem Judentum nicht unfreundlich gesinnt ist, jüdischem Wesen fern bleibt.

Siebenter Teil

Die Liebe als Diesseitswunder. Dante. Kierkegaard

„Glaube meiner Erfahrung: Wenn der Mensch, beharrlich in seinen Neigungen, beständig neue Nahrung für ein stets erneutes Gefühl fände, so würden ihn ohne Zweifel die Einsamkeit und die Kraft zu lieben, Gott selbst ähnlich machen; denn das sind die zwei ewigen Freuden des höchsten Wesens. Jedoch die Seele des Menschen wird bald matt und stumpf, und nie liebt sie einen und den nämlichen Gegenstand mit gleichem Feuer."

Chateaubriand „Atala".

Herzog: Werden wir einander immer lieben? Bringst du mir ewige Liebe?
Königin: Gäbe es die unter Menschen, wozu brauchten wir Gott und den Himmel!

„Abschied von der Jugend".

Es gibt aber eine große Gemeinschaft der Geister, die aus sich selbst heraus, ohne dogmatische Brücke, ohne Wissen um den Sachverhalt und ganz ferne jeder Absicht, ja vielleicht diese Nachbarschaft aus vollem Herzen verabscheuend, — dem innern Wesen des Judentums nahekommen. Das sind die großen Liebenden. — Denn das Wesen

der großen Liebe ist „Diesseitswunder“ in seiner kühnsten reinsten Form.
Zwei große Liebende, Christen allerersten Ranges, sind in ihrem Erlebnis der jüdischen Einstellung zur Welt benachbart, — zwei Christen allerdings, deren besondere Haltung zum Christusgedanken als Ursache dieser merkwürdigen geistigen Ähnlichkeit noch zu betrachten sein wird: Dante und Kierkegaard.
Es ist, kurz vorweggenommen, nicht ihr Christusglaube, sondern ihr von Gnade gesegnetes Lieben, was über ihr Sein entschieden hat.

[Liebe als Wunder]

Ein Gemeinplatz, daß unter allen Leidenschaften die Liebe einen besonderen Rang einnimmt. Ist dieser besondere Rang ein Mehr, ein Maximum an Intensität? — Das wäre noch flach und ungenügend gefühlt. Ihrer Qualität nach scheidet sich Liebe von allen andern Leidenschaften.
Die andern Triebe haben nämlich ihr Herrschaftsgebiet entweder nur im Kreise des edlen oder nur im Kreise des unedlen Unglücks. Oder doch vorwiegend in einem der beiden Reiche.
Essensgier etwa geht auf Sättigung, in feinerer Form als Gourmandise auf Nerven-

reizung, — jedenfalls auf ein Endliches, gleichsam Körperhaftes; ist also behebbares, unedles Unglück. Selbst wenn man den Essenstrieb als soziale Erscheinung faßt, wenn man als Pflicht erkennt, alle hungrigen Münder der Welt zu füttern, und so ans Problem der allgemeinen Verteilungsgerechtigkeit rührt, — hat man zwar eine schwer lösbare, aber doch statistisch erfaßbare, also keineswegs unendliche Aufgabe auf sich genommen. Die Nährarmee (nach Popper-Lynkeus) verspricht ihre restlose Bewältigung.

Andere Triebe zielen von vornherein ins Unendliche. Erkenntnisdrang, Gottesliebe oder böse Machtgier, — da gibt es nur lauter Vorstationen, der Endpunkt bleibt in unendlichem Abstand.

Beide Klassen von Trieben, die auf Endliches gerichteten und die mit dem Unendlichen konfrontierenden, kommen aber darin überein, daß sie ziemlich klar und eindeutig ihren Geltungsbezirk im edlen oder unedlen Unglück allein suchen. — Nur Liebe ist es, die durch beide Reiche schweift. — Zweifellos weist sie ins Unendliche. Ihrer Intention, dem Sinne nach, den sie, sei es noch so unvollkommen, ausdrückt, will sie ein ewiges, absolutes, unausschöpfbares und unveränderliches, daher auch nur um eine einzige

Person als Mittelpunkt konzentriertes Gefühl (weshalb eine wahrhaftige Ehe die durchaus natürliche, ja einzig mögliche Gestalt der Liebe ist, — falls sie eben möglich ist.) Wer ist so beklagenswert gemein, daß er diesen Sinn, dieses mit der Liebe Gemeinte, im Liebesherzen Gefühlte nicht als Unendlichkeit erkennte! Will er sich aller Illusionen, wie er es nennt, entschlagen, so bleibt ihm immer noch (mit Schopenhauer) die Möglichkeit, das Unendliche der Liebe als „Genius der Gattung" zu ehren, — als überindividuellen Eros, der im Geliebten Ungeborenes, Unbekanntes, Noch-nicht-Seiendes liebt, Unüberblickbares, die Unendlichkeit künftiger Generationenfolgen mit allen ihren Möglichkeiten, unter denen ja auch der Messias sein kann. Es ist aber durchaus überflüssig, das Unendliche auf diesem gewissermaßen physiologischen Wege einer „Metaphysik der Geschlechtsliebe" einzuschmuggeln. Ohne jedes Schielen auf die Folgen, in der unmittelbaren Phänomenologie des Gefühls ist die ganze Tiefe mitgegeben: das liebende Herz haftet an einem Halt, an einer vollkommenen Sicherheit, die nicht aus menschlicher Sphäre stammt, sondern aus dem Bezirk des Unwandelbaren, Grenzenlosen, Untadeligen, Ausschließlichen, Absoluten. Der kleine Mensch wird gleich-

sam nur Anlaß einer Sonnenprotuberanz, die über ihn hinausschlägt und in der er selbst verschwindet.

Und nun ist es das grauenhaft Seltsame, daß in derselben Liebe, die in ihrem Aufflammen den Menschen so völlig überholt und aufsaugt, doch auch wieder Raum ist für den ganz menschlichen Rhythmus von Bedürfnis und Ermüdung, Nervenreiz und Abnützung, Sehnsucht und Erfüllung, Hunger und Sattheit, — für die starke Würze der Abwechslung mit all ihren beklagenswerten physiologischen Schwachheiten, für Abkühlung nach dem Genuß, für die bekannte tristitia, — für Neugierde und Überraschung, — für einen ganz berechenbaren Mechanismus, der immer wieder durchklingt und selbst an der erhabensten Passion irgendwie, wenn auch nur ganz entfernt, mitbeteiligt ist, für den Mechanismus namens: „Magst du mich, so mag ich dich nicht — und magst du mich nicht, so mag ich dich wieder," — kurz, Raum für alles Elend und alle Beschämung der materiellen Welt, des endlichen unedlen Unglücks.

So treibt Liebe den Menschen mit entblößter Brust dem Sturm der Unendlichkeiten entgegen, — dann aber stellt sie ihm das, was er scheinbar gewollt hat, als ein sehr Begrenztes zur Verfügung. Ihr Sinn

heißt: „Unerreichbar, grenzenlos," ihr Geschehen aber: „Verzehrbar und verdaulich". Mit andern Worten: „Die Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen", die sonst nur zwischen Trieb und Pflicht oder zwischen zwei Trieben statthat, wird hier innerhalb ein und desselben Triebes erlebt, gewissermaßen auf engstem Raum zusammengepreßt, konzentrierter als je, unertragbarer als je, — aber auch unverleugbarer, unentrinnbarer als je.
War sonst vom Menschen das Unmögliche gefordert, die Haltung des edlen mit der des unedlen Unglücks zu verbinden, so erklimmt hier die Unmöglichkeit ihren Gipfel: in demselben Gefühl vereint bietet sich edles und unedles Unglück dar, beide aufeinander angewiesen, beide einander vernichtend. Eine Lösung erscheint hier so unmöglich, daß sie nur als Gottebenbürtigkeit des Menschen gedacht werden kann. So in den beiden diesem Kapitel vorangestellten Zitaten. — Dies nur ein anderer Ausdruck für die Erkenntnis, daß Liebe im großen Sinne des Wortes nur durch göttlichen Gnadenakt möglich ist. Die Gnade: an der Möglichkeit von tausend Liebeleien vorbeigehend die eine unveränderliche Treue wählen . . . und nicht etwa bloß vernünftig wählen, sondern als einzige Möglichkeit, als

Notwendigkeit fühlen. In letzter Vollendung ist dann vernünftige Wahl und Gefühl, Logos und Eros eines. Ergreifend bei Dante, wenn er im „Neuen Leben“ erzählt, nach dem Tode der Beatrice habe ihn eine andere schöne Frau verliebt gemacht und wenn er dann fortfährt: „Ich schrieb das Sonett, welches beginnt: ‚Oft weilt bei mir ein liebliches Gedenken‘; ich sagte *lieblich*, weil ich zu einer lieblichen Frau sprach, was an sich sehr schlecht war. *Gegen diesen Widersacher der Vernunft* (contra questo avversario della ragione) erhob sich in mir eines Tages, gerade um die neunte Stunde, eine mächtige Erscheinung. Mir war, als sähe ich die herrliche Beatrice, mit dem blutroten Gewande bekleidet, in welchem sie mir zum ersten Male erschienen war ... Sogleich begann ich an sie zu denken und die Bilder der vergangenen Zeit der Reihe nach zu überblicken; da ergriff mich schmerzliche Reue wegen des Wunsches, von dem mich, *gegen Beständigkeit der Vernunft*, einige Tage beherrschen zu lassen ich schwach genug gewesen war; nachdem ich diesen schlimmen Wunsch vertrieben, wandten sich wieder all meine Gedanken zu ihrer allerholdseligsten Beatrice.“

Ich bin nicht Systematiker genug, um zu behaupten, daß jede höchste Gnade das „Diesseitswunder“ mit sich bringen muß. Wahrscheinlich ist auch in diesen hohen Regionen noch mannigfaltige Gestalt. Es genügt mir zu wissen, daß es eine Art von höchster Gnade gibt, die ihre Strahlen in das Diesseits zurückreflektiert. So gibt es auch diesen Typ des begnadet Liebenden, dem die Liebe zum Diesseitswunder wird. — An sich erschiene es nämlich denknotwendig, daß der ins Unendliche erhobene Wert der Geliebten alle endlichen sichtbaren Werte, die eigene irdische Figur der Geliebten miteingeschlossen, restlos aufzehrte. Nach der himmlischen Ordnung der Dinge aber muß dies nicht der Fall sein. Sondern ganz ebenso wie S. bar Jochai aus dem Erlebnis des Wunders die Kraft zu einem guten Werk nimmt, wie er nach Auslöschung alles Bedingten im Unbedingten von einer höheren Stufe her das Bedingte neben dem Unbedingten zu fühlen vermag, — so bleibt eine eigentlich unerklärliche Teilnahme an allem Individuellen der Geliebten, an ihren Lebensverhältnissen und, darüber hinaus, am Leben überhaupt bestehen, obwohl all dies längst hinter oder unter dem Liebenden liegt. Ja, gerade dies ist Liebe: daß das Kleine, Erdgebundene neben dem Himmlischen nicht

seine Bedeutung verliert, sondern zum zweitenmal wichtig wird.
Ich habe oft darüber nachgedacht, wie es kommen mag, daß der in glücklicher Liebe Lebende von ihr nicht ausgeglüht, verzehrt wird, daß er und gerade er mit schlichter irdischer Freude zu leben vermag, in einem relativ ruhigen Feuer brennend und für die guten Bestrebungen in der Welt seine Energie verdoppelnd. Wo sind die Mittelglieder zwischen einer Leidenschaft, die unentwirrbar bleibt, solange sie sich in der gewöhnlichen Wirklichkeitsebene hält, die daher kategorisch ihre Auflösung in ein Überwirkliches fordert, und zwischen dem Interesse gerade an der von ihr widerlegten, unmöglich gemachten Wirklichkeit? — Ich glaube: das „Diesseitswunder" ist es, das diese Transformation des überwirklich gerichteten Geistes in eine neue Weltlichkeit bewirkt. Neben der himmlischen Unbegrenztheit der Geliebten tritt diesen Liebesgeist ihre irdische Begrenztheit an. Damit bekommt er den wahren Blick für alles, was Grenze, Mannigfaltigkeit ist, den Blick, der Einheit geschaut hat und, an diesem Licht gestärkt, in unser Dunkel zurückstreift. Diesem Blick haftet nicht mehr an: liebloses Pauschalisieren, Mathematizität, Verallgemeinerungssucht, Flüchtigkeit. Der

Liebende sieht den Liebeskeim in allem, was natürlich und in Entwicklung begriffen ist. Er sieht. Niemand sieht außer ihm. So empfängt Politik im Ergriffenheitssinn des Wortes, Nächstenliebe, echter Altruismus, aber auch Interesse an der eigenen Vervollkommnung, kurz: alle gute Wirksamkeit ihren Sinn von der Liebe (im erotischen Sinn des Wortes). Nicht umgekehrt ist es, daß in der Liebe zwischen Mann und Frau ein Freundschaftsgefühl eine irgendwie wesentliche Rolle spielte. Sondern Liebe ist der Einbruch des Wunders. Auf Grund des Wunders ist dann alles weitere, auch Freundschaft, auch edler Humanismus möglich.

„Zuzweit ist Herzrausch, zuzweit ist weinende Bescheidenheit.
Zuzweit hilft einander. Und wo tiefste Hilfe ist,
Ist auch zuzweit. In weiteste Weite geht zuzweit."

[Dante]

Eine neue, wiedergewonnene Weltlichkeit ist also höchste Form der Liebe, — erstaunliches Resultat, wenn man erwägt, daß die „unendliche" Komponente der Liebe ins platonische Reich der Ideen (Symposion), aus der Wirklichkeit weg strebt. Und auch

die „endliche“ Komponente der Liebe, das Don Juanhafte ist ja durchaus ungeeignet, Weltlichkeit, d. h. die Weltlichkeit des Diesseitswunders zu erreichen; im Besitz erschlaffend und zu neuem Begehren aufgepeitscht, wankelmütig, ewig unbefriedigt, kann sie höchstens zur Weltlichkeit erster Hand, — mithin zu Desillusion, Skepsis, Lebensekel führen. Und nun entspringt dem Zusammenschlagen beider Komponenten ein Glaube, der hinter der „unendlichen Resignation“ (Kierkegaard) liegt, ein Glaube, der „kraft des Absurden“ die wiedergeborene Weltlichkeit im Glanz der Morgenröte neu ergreift?

Hier ist eine Einwendung möglich, die ich leicht unter den Tisch fallen lassen könnte; denn sie klingt so primitiv, so blamabel hausbacken, daß sich nicht so leicht einer finden wird, sie vorzubringen. — Wollte ich dieses Buch im „vornehmen Stile“ schreiben, so täte ich auch besser daran, sie gar nicht erst zu erwähnen. Sie läge dann gewissermaßen „unter meiner Würde“. Bei Entwicklung einer Gedankenreihe gibt es fast immer einen Gegengedanken, der sich zwar jedem aufdrängt, den aber der Autor mit Stillschweigen übergeht, als sei seine Behandlung gar nicht erst der Rede wert. Der Leser, in dem natürlich dieser Gegen-

gedanke auch aufsteigt, schämt sich augenblicklich seines lächerlichen Einfalls, der doch so auf der Hand liegend ist, dessen Widerlegung aber offenbar ebenso auf der Hand liegt, — denn wäre die Sache nicht so sonnenklar, so hätte sich der Autor wohl mit ihr befaßt. Auf diese Weise werden Einwände zwar nicht geklärt, aber psychologisch erstickt. — Ich will nicht so vornehm und hochmütig tun. Lieber etwas „Fassade" einbüßen als jene innere Wahrhaftigkeit, die meine Absicht beim Schreiben dieses Buches ist. — Ich springe also dem simplen Leser bei, indem ich gestehe, ebenso simpel zu sein wie er, und auf ganz triviale Art frage ich: Hat Dante seine Beatrice vielleicht nur deshalb mit unendlicher verklärter Liebe geliebt, weil diese Liebe eine unglückliche, unerfüllte war, — lag die Gnade seiner Liebe darin, daß Beatrice ... zur rechten Zeit starb? Diese Frage geht über Liebesdinge weit hinaus. Sie betrifft prinzipiell das ganze Verhältnis zum Leben. Gibt es eine reine Beziehung zu den Dingen der Welt nur so, daß man auf sie verzichtet, — oder kann man sich unter besonderen Umständen unbefleckt mit ihnen befassen? Ist schon der Atem des Lebens Unreinheit? Beschmutzt der noch so redliche Besitz, schon um seiner selbst willen, eben als Besitz?

Wird die Frage im Sinne des Abstandes entschieden, so hat das Christentum recht. Wird sie im Sinne der „Befassung mit den Dingen“ schlechtweg bejaht, so siegt das Heidentum. Wird diese Befassung auf Grund eines Wunders, als Weltlichkeit des S. bar Jochai verstanden, so ist man dem jüdischen Grundgefühl nahe.

Die Sehnsucht hat in diesen drei Haltungen der Seele eine durchaus verschiedene Rolle. Im Heidentum eigentlich gar keine, — nur als lästiges Hindernis, als möglichst kurz abzutuender Aufenthalt vor der Erfüllung. So in vielen erotischen Versen der griechischen Anthologie . . . Im Christentum ist Sehnsucht alles, ist der unentbehrliche Motor, der mit unendlicher Spannung den Geist wach erhält (jede Erfüllung läßt ihn sofort zusammenklappen), der die seelischen Energien, da ihnen das eigentliche Objekt entzogen bleibt, auf Ersatzobjekte überleitet, auf die ganze Menschheit etwa, oder fromme Werke, Universum, Gott. So wäre Dantes Weg ein ewiges Suchen nach Beatrice, und da er sie in der Leiblichkeit nicht mehr findet, nicht finden kann, sucht er sie in der scholastischen Philosophie, in der Kirche, im Glauben, überträgt die ihr gewidmete Leidenschaft auf andere Gegenstände, die in diesem Feuer leuchtend aufglühen wie nie

vorher. Hätte er Beatrice in der Zeitlichkeit gefunden, — hier ist ein Grinsen unausbleiblich . . . Im Liebesproblem ist die Frage des Judentums ganz konkret und unausweichlich gestellt: Führt Liebe zum Verzicht und aus der Welt hinaus oder durch das Unendliche wieder in die Welt, in ein erneuertes Diesseits zurück? Ist Liebe nur als Unerfüllbarkeit möglich oder, wenn auch nur wunderbarerweise, mit Erfüllung vereinbar?
Wie sehr diese Frage einen Menschen aufzuwühlen, zur Verzweiflung zu treiben vermag, so sehr ist er am Judentum unmittelbar, wesentlich, aus Leibes- und Geistesnot (also nicht um irgendwelcher nationaler Eitelkeit oder religiöser „Pietäten" willen) interessiert. — Das bedenke jeder, der geschwätzig die Phrase „Mir ist es bitter ernst um mein Judentum" auf den Lippen führt.
Jedenfalls gibt es *christliche* Liebe, mit dem Ton auf der Unerfüllbarkeit. Das dürfte nicht bestritten werden. Ebensowenig, daß sie eine *edle, erhabene* und *seltene* Erscheinung ist. — Ist sie schon selten, so ist die Liebe als „Diesseitswunder", wie sie mir als Ideal des jüdischen Weltfühlens erscheint, kaum jemals anders als in

Andeutungen anzutreffen. Denn man vergesse doch nicht, daß es sich hier um ein Wunder (ein Wunder in des Wortes strengster Bedeutung) handelt. Und Wunder sind zu keiner Zeit auf der Straße gelegen. Ich sage das ausdrücklich, damit man nicht etwa jedes behagliche Mit-einander-leben oder, höher hinauf, jede freundschaftliche Innigkeit, Hilfsbereitschaft, jede sentimentale Seelenverwandtschaft mit dem „Wunder der Liebe“ in eine Reihe stelle. Wehe mir, wenn es möglich ist, meine Worte so ins Niedrigere umzudeuten! Nein, nur als Ausnahmefall, als etwas kaum Erhoffbares, als kaum ahnbares Glück steht mir dieser letzte höchste Grad der Liebe vor Augen. — Dante hat ihn gelebt. Seine Liebe war die des „Diesseitswunders“, nicht die christlicher Entsagung. Dabei ist weniger wesentlich, daß sie, wie er in Kap. 29 des „Neuen Lebens“ (lodatore di me medesimo) und Kap. 37 (Anhang) anzudeuten scheint, keine unerwiderte war. Das Entscheidende vielmehr: Sie hat ihn mit Glück und Freudigkeit erfüllt, nicht nur, wie es christlicher Rittermode entsprochen hätte, mit angstvollem Schmachten. Dieses Positive ist das wahre Zeichen seiner Begnadigung, besonders deutlich, wenn man den in der Situation verwandten Petrarca dagegen hält, der im

Vorwort zu seinen Sonetten (und auch sonst) von Seufzern spricht,

„. . . womit mein Herz ich nährte, So lang der erste Jugendirrtum währte" und der bitter abschließt.

„Und meiner Torheit einz'ge Frucht zur
Stunde
Ist Scham und Reu und deutliche Erkennt-
nis,
Daß Weltlust wie ein kurzer Traum ent-
fliehe."

Das ist eine christliche „Erkenntnis". Nie hätte Dante so gesprochen! Er hat nichts zu bereuen, nichts in Scham zu verbergen. Für ihn war die Liebe nicht Eitelkeit und „Jugendirrtum", sondern höchste Gestalt der Wahrheit. Trotz schwersten Lebensschicksals klagt er nicht wie Petrarca (in den grausigen Stürzen der Sonette 310, 311), daß er „vom Leben müde, doch nicht satt" sei. Wenn Petrarca sein Leben überblickt — einundzwanzig Jahre vergeblichen Werbens, zehn Jahre der Tränen nach Lauras Tod —, so kommt er zu dem Schluß, daß es ein „leer Vergeuden" war. Er bedauert es, er hätte die Jahre besser verwenden sollen. „Wohl kenn ich und entschuld'ge nicht mein Leben." Und gerade in dieser Zer-

knirschung ist es, daß er Kraft gewinnt, sich völlig vom „Trug des Lebens“ abzukehren und den Rest seiner Tage nur der Ehre Gottes zu weihen. So hat ihn seine Liebe zur christlichen Diesseitsverneinung geführt. Christlicher Typus: aus dem Verzicht auf die Geliebte erblüht Verzicht auf das Diesseits. Unerfüllter Sehnsucht erscheint alles Sehnen unerfüllbar, alles Streben eitel. (Dies der Grundton auch in Flauberts „Education sentimentale“.)

Anders empfindet Dante nach Beatricens Tod. „Nach diesem Sonett erschien mir ein wunderbares Gesicht, darin ich Dinge sah, die mich zu dem Entschlusse kommen ließen, nichts weiter von dieser Benedeiten zu sagen, bis ich würdiger von ihr handeln könnte. Und um dahin zu gelangen, strebe ich, soviel ich kann, — wie sie es wahrhaftig weiß. So daß, wenn es der Wille Dessen ist, durch den alle Dinge leben, daß mein Leben noch einige Jahre währe, ich von ihr zu sagen hoffe, was noch von keiner jemals gesagt worden ist. — Und nachher möge es Dem gefallen, der Herr aller Huld ist, daß meine Seele dahingehen könne, um zu schauen die Herrlichkeit ihrer Gebieterin, nämlich jener gebenedeiten Beatrice, die da verklärt schaut in das Angesicht Dessen, qui est per omnia saecula benedictus.

Amen." — — — Hier spricht offenbar ein anderer Typus von Liebe. Nicht schmerzliche Enttäuschung hat diese Zeilen diktiert, in denen die Konzeption eines ungeheuren Werkes (der „Göttlichen Komödie") angekündigt wird, — sondern ewiger Dank, Dank an die Geliebte, Erfülltheit von ihr, neue Befähigung zu einer Tat in den noch vergönnten Lebensjahren und Hoffnung seligen Todes, — Erneuerung des ganzen Weltkreises mithin, Erschließung der Ewigkeit und hiedurch Verwichtigung der Zeitlichkeit: Diesseitswunder.

Daß Beatrice Dantes Führerin im Jenseits wird, wäre auch in christlicher Einstellung („Ewige Sehnsucht. Ersatzobjekte") faßbar. Aber Dante geht ja als Lebender durch Hölle, Fegefeuer und Himmel. Er selbst wird nicht müde, diese Absonderlichkeit hervorzuheben, immer neu das Erstaunen der Schatten zu schildern, die plötzlich einen Menschen von leibhaftiger Wirklichkeit, unter sich sehen. Nicht nach seinem Tode beginnt seine Wallfahrt durch untere und obere Sphären, sondern „in der Mitte auf dem Wege unseres Lebens." Seltsamerweise scheint dieser Umstand von den Kommentatoren kaum als etwas Bemerkenswertes empfunden zu werden. Und doch ist es von geradezu zentraler Bedeutung für

das Verständnis Dantes, daß er das Wunder seiner Gnadenläuterung erlebt und daß damit seine Rolle im Leben noch nicht ausgespielt ist. Es bleibt ja noch die zweite Lebenshälfte, es bleibt eine Mission für sie. Viele Stellen des göttlichen Gedichtes weisen darauf hin, daß Dante nach Abschluß der Wanderung, ja nach dem Einfließen ins Licht der Gottheit noch sehr bedeutsame politische Taten zu vollbringen haben wird. Hier ist die Analogie mit Simon bar Jochai vollkommen. Tatsächlich war ja Dante Politiker und hat ein sehr konkretes politisches Programm verfochten, die Einigung Italiens, Europas, die Aufrichtung einer Universalmonarchie unter dem deutschen römischen Kaiser, — freilich ein Programm nicht nach dem Geschmack von Troeltsch, wohl aber durchaus nach dem der jüdischen Propheten-Utopisten, — das Programm eines ewigen Friedensreiches auf Erden! Und bis in die obersten Himmel folgen dem großen Florentiner seine Wünsche für die Heimat, seine nationalen Bedrängnisse und wütenden Schmerzen, Hoffnungen und Flüche. Er empfindet dieses Sorgen um die Diesseitswelt niemals als Befleckung mit allzuviel Materie, wie es einem konsequenten Christen erscheinen müßte, er kann kraft Beatricens und ihres Liebeswunders auch

noch aus innigster Gottesverlorenheit und Aufgelöstheit hervor die richtigen Wege für sehr lokal, sehr historisch Bedingtes angeben. Es ist, als ob Beatrice ihn mahnte (und sie spricht ja auch diese herrlichen Worte): „Nicht mir im Aug' allein ist Paradies". — So redet im fünften Kreis der seligen Welt, auf einem Stern jenseits der Sonnensphäre, den Dichter einer seiner Urahnen an, Cacciaguida, um das gute alte Florenz zu loben und den heutigen Verfall dagegen zu stellen. Es ist den Verklärten oben nichts gleichgültig, nichts unwichtig geworden. Das unedle Unglück hat im edlen seine Bedeutung nicht verloren. Dieses allertiefste Mysterium erscheint ganz zum Schluß in der Vision Gottes, deren Zentrum — menschliches Antlitz trägt. Das Begrenzte ist im Unbegrenzten nicht verloren gegangen, ist nicht aufgesaugt in der Glorie der Unendlichkeit, es lebt immer noch, es lebt als Relatives im Absoluten, als Diesseitswunder. Nur Liebe kann diese höchste Gnade vollbringen und so reißt dieser letzte Anblick den Dichter aus seinem letzten rührend-gewissenhaften Erstaunen in hellstes Entzücken, der Liebe entgegen.

„O ew'ges Licht, du, in dir selbst im Frieden,
Allein dich kennend, und, von dir erkannt,

Dir selber lächelnd und mit dir zufrieden,
Als zu dem Kreis, den ich in dir erfand
Wie wiederscheinend Licht, das Aug' ich
wandte,
Und ihn verfolgend mit den Blicken stand:
Da schien's, gemalt in seiner Mitt' erkannte,
Mit eig'ner Farb', ich unser Ebenbild,
Drob ich nach ihm die Blicke gierig spannte.
Wie eifrig strebend, aber nie gestillt,
Der Geometer forscht, den Kreis zu messen,
Und nie den Grundsatz findet, welcher gilt;
So ich beim neuen Schau'n — ich wollt' er-
messen,
Wie sich das Bild dem Kreise ein und wie
Die Züge mit dem Licht zusammenflössen.
Doch dies erflog der eigene Fittich nie. —
Da ward mein Geist von einem Blitz durch-
drungen,
Der, was die Seel' ersehnt hatt', ihr verlieh.
Hier war die Macht der Phantasie bezwungen,
Schon aber folgten Will' und Wünschen
gerne,
Gleichwie ein Rad, gleichmäßig umge-
schwungen,
Der Liebe, die beweget Sonn' und
Sterne.

— — — — — — — — — — — — —

Es liegt natürlich nahe, diesen in Gott erscheinenden Menschen als Christus zu deu-

ten, und zweiffellos hat, dogmatisch gesehen, Dante nichts anderes beabsichtigt. Aber nicht darauf kommt es an, sondern auf die besondere persönliche Gestaltung, die das Christusdogma bei Dante gefunden hat. Und da ist es klar, daß Christus als Erlöser, als Gnadenspender in der „Göttlichen Komödie“ eine sehr untergeordnete Rolle spielt, zwar nicht in der Absicht des Dichters, wohl aber in der Ausführung dieser Absicht. Ich weiß nicht, ob es schon bemerkt worden ist, — mir drängte es sich auf, daß von Christus im ganzen Gedicht auffallend wenig die Rede ist, daß die einzige Stelle, an der er einigermaßen in den Vordergrund tritt, die Vision des „Greifs“, der den Kirchenwagen zieht, sogar einen merkwürdig gezwungenen, frostigen, unpersönlichen Eindruck macht (Purgatorio, 29. Gesang). Schon daß die Union von Gott und Mensch gerade durch den allegorischen Einfall des Greifs angedeutet ist, wirkt wenig ergreifend. Jedenfalls wird Christus an dieser und andern Stellen weit überstrahlt von der Erscheinung Beatricens, die stets (wenn nicht den Worten, so dem Sinne nach) als die eigentliche Heilsbringerin, Mittlerin und Erlöserin auftritt. Mit überzeugender Kraft lehrt Dantes Ehrlichkeit: der Weg zur Gnade ist für jeden Menschen ein indi-

vidueller, die von Paulus dekretierte Schablone der Erlösung aller durch Christus ist nichts als Fiktion; für Dante lag die Gnade in seiner unveränderlichen Liebe zu Beatrice, die ihn alles Irdische und Himmlische, Politik wie Dichtung in gotterfüllter Spannkraft erleben ließ. In der „vita nuova", der eigentlichen Geschichte seiner Wiedergeburt wird Christus überhaupt nicht erwähnt, alles erscheint als Werk des „Amor", der Liebe. Diese Liebe befähigte ihn freilich auch, die ganze Dogmatik des Christentums auf das allerpersönlichste zu durchleben, sie wurde ihm die Mittlerin zu Christus (nicht umgekehrt!) und schuf schließlich den übermenschlichen, unbegreiflichen Bau der Komödie. Ein solches Christentum, das die theoretisch unmögliche Grundkonstruktion des Dogmas nicht zum Ausgangspunkt nimmt, sondern als letzten Zielpunkt aus persönlichstem Erleben hervor durchblutet, das (mit anderen Worten) aus dem stellvertretenden Opfertod Christi ein bloßes Symbol macht, im übrigen aber zwischen sich und Gott keinen andern Mittler stellt als das ganz persönliche Gnadenerlebnis, — ein solches Christentum ohne Christus wird natürlich immer möglich sein und, genau genommen, ist das in diesem Buche vorgetragene Judentum auch nichts anderes.

Die Mittlerschaft Christi aber ist ihrem Begriff nach mit der individuellen Gnade unvereinbar. In diesem tiefen Bewußtsein trägt auch Dante Sorge, daß zwischen den Seligen der Himmelsrose (Paradiso 31. Gesang) und Gott nichts Vermittelndes, nichts drittes vorhanden sei. Engel fliegen zwar zwischen Blume und göttlichem Licht auf und nieder, —

„Doch ward durch die beschwingte Menge nicht
Des Höchsten Blick und Glanz der Ros' entzogen.
Denn so durchdringend ist das höchste Licht,
Das seinen Schimmer nach Verdienste spendet,
Daß nichts im Weltenall es unterbricht."

Welche Stelle wäre geeigneter gewesen als diese, die Lehre vorzutragen, daß man zum Vater nicht anders gelangen könne als durch den Sohn? Davon bei Dante weder hier noch anderwärts ein Wort. Durch Beatrice gelangt er zum Vater. Ja, es fehlt nicht viel, so würde sie ihm zur Gottheit selbst. Nicht anders scheint mir eine viel kommentierte Stelle (Schluß des 32. Gesanges, Paradies) deutbar, in der an Stelle Dantes der heilige Bernhard das Gebet an die Heilandsmutter

richtet. Was Maria für Bernhard war, ist Beatrice für Dante: die in göttlicher Liebe Angebetete. (Daher auch in dem ganzen Gedicht Maria weit wärmer hervortritt als Christus.) Diese letzte Vergöttlichung der Geliebten aber scheut sich Dante auszusprechen. Er deutet nur an. Er möchte Beatrice an die Stelle der Maria setzen. Da dies aber offiziell unmöglich ist, da das Gebet an niemand andern als an Maria gerichtet werden kann, — betet Dante nicht, sondern läßt den hl. Bernhard an seiner Stelle beten. Er selbst verstummt, — gleichsam ein Akt überirdischer Galanterie gegen Beatrice . . . Ich weiß nicht, ob Dante dem päpstlichen Index entgangen ist. Jedenfalls wollte bald nach seinem Tode der päpstliche Kardinallegat von Ravenna seine Gebeine aus dem Grabe nehmen und als ketzerisch verbrennen lassen.

[Kierkegaard]

Der Begriff des „Diesseitswunders", wie ich ihn als Kern des jüdischen Weltgefühls fasse, ist nirgends so klar, nirgends so erlebt formuliert wie in Kierkegaards Schrift „Furcht und Zittern".
In dieser Schrift gibt es (von einer episodischen Stelle abgesehen) nirgends eine Bezugnahme auf Christus. Wie bei Dantes

vita nuova geht alles unmittelbar auf das persönliche Erlebnis zurück. Dort hieß es Beatrice. Hier ist in allen beispielhaften Nebenerzählungen wie im Hauptthema eigentlich nur von Regine Olsen, der Niegenannten, die Rede.

Das Hauptthema betrifft den Glauben Abrahams und die auch im jüdischen Midrasch besonders heiliggehaltene Opferung Isaaks. Doch schon im Erlebnis ist ein deutlicher Unterschied von Dante nicht zu verkennen. Dantes Beatrice starb in jungen Jahren und hinterließ dem Dichter eine völlig reine Erinnerung, die er nur festzuhalten brauchte, um emporgehoben zu werden. Daß er die Kraft hatte, sie festzuhalten, war der ihm persönlich zuteilgewordene Gnadenstand. — Kierkegaard dagegen verließ seine Braut, löste das Verhältnis unter Umständen auf, die, von außen gesehen, wie Unrecht aussahen, indes sie von Kierkegaard selbst immer als göttliche Berufung betrachtet wurden. Die Treue, mit der er nachher im Geheimen an Regine festhielt, ist allerdings ganz von der Größenordnung der Danteschen Treue und die verklärte Gestalt der Geliebten, der er auch sein Gesamtwerk widmet, zu deren Ruhm er alles geschrieben haben will, ist ebensogut wie bei Dante Führerin in den Himmel. So kann er (d. h.

eines seiner Pseudonyme) in den „Stadien“ mit Recht sagen: „Daß man aber eine unglückliche Leidenschaft in Ehren hält, daß man durch sie glücklich wird im höchsten Sinne: das erkenne ich als eine begeisternde Aufgabe für den, der sich mit der Idee genügen lassen kann, mit sich selbst und dem Mitwissen des Himmels. Da kann einen schönen Sinn bekommen, was in andern Fällen freilich keinen Sinn hat.“ — Doch die Gnade, in der Kierkegaard stand, verleugnet ihren Ursprung nicht, der irgendwie Elemente der Magie, der Illusion, der Eigenmächtigkeit aufweist, jedenfalls viel problematischer war als bei Dante, — sie führt denn auch nicht zum Diesseitswunder. Wiewohl gerade sie von Anfang an ins Diesseitswunder münden zu wollen scheint und wiewohl niemand treffender als Kierkegaard diesen Komplex theoretisch definiert hat, — ich mindestens muß gestehen, daß mir erst durch seine Formeln (in „Furcht und Zittern“) das Wesen dessen begriffsklar geworden ist, was ich immer als ein Drittes gegenüber christlicher Diesseitsverneinung und heidnischer Diesseitsfortsetzung gefühlt habe. So verdanke ich ihm, der sich so energisch Schüler und Anhänger verbeten hat, in diesem Punkte alles, — allerdings vielleicht in einem Sinne, der weit

außerhalb der Kierkegaardschen Absichten lag, und ihn also doch wieder, wie er es heftig verlangt hat, nur als sokratischen „Anlaß", nicht als „Lehrer" gebrauchend, welche Stelle er Gott allein vorbehält.

Was ist das Große an Abraham, fragt Kierkegaard. — Abraham glaubte. Er war der Vater des Glaubens. Durch Glauben hatte er die Hoffnung auf einen Sohn bis in ein Alter bewahrt, in dem das Festhalten an diesem Glauben schon fast lächerlich scheinen mochte. Und dieser Sohn, an dem die göttliche Verheißung der Auserwähltheit hängt, wird endlich doch geboren. Da aber kommt nach der Versuchung des allzu langen Wartens die zweite noch schrecklichere Versuchung. Gott spricht zu Abraham: „Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und gehe hin in das Land Morija, und opfere ihn dort auf einem Berge, den ich dir zeigen werde." — Mit unübertrefflicher Sicherheit entdeckt Kierkegaard, worin das eigentlich Furchtbare, Versucherische dieses unerhörten Auftrages lag. Nicht darin, daß von Abraham Hingabe des Teuersten verlangt wird (so ist es hundert- und tausendmal moralisierend gepredigt worden, doch wie tief bleibt diese Predigt unter dem wahren Tatbestand zurück), — sondern das ist das Entscheidende: daß von

Abraham im Namen Gottes etwas verlangt wird, was, ethisch gesprochen, ein Verbrechen, ein Mord ist. Die Forderung der Religion tritt also in krassen Konflikt mit dem Allgemeingültigen. — Es ist klar, daß für Kierkegaard die Opferung Isaaks durch Abraham Symbol für die Opferung seiner eigenen Braut war, — nicht in dem kalten Sinne freilich, als suche ein Dichter Symbole und geschichtliche Beispiele, um sich gewissermaßen gewählter, auch wohl ungenierter ausdrücken zu können, sondern so, daß sein eigenes brennendes Leid sich in fremde Schicksale hineinstellt wie eine Lampe in eine hohle Bildsäule aus Glas, deren Kontur nun plötzlich in allen Einzelheiten sichtbar aus der Nacht hervortritt. — Kierkegaards Leid bleibt es seit diesem großen Erlebnisse, daß er allein mit Gott ist, nur Gott verantwortlich, ein einzelner, der in der Kategorie des Allgemeinen, der Pflicht sich nicht verständlich machen, nicht „offenbar werden" kann. Aber Kierkegaard sieht auf die Pflicht nicht hochmütig herab wie etwa Luther und viele heutige Christen (Ricarda Huch); schmerzhaft liebt er das Sittengesetz, unter furchtbaren Schmerzen gelangt er zu seiner Nichterfüllung. „Wer Innerlichkeit gehabt hat, das Ethische mit unendlicher Leidenschaft, die Pflicht und

die ewige Gültigkeit des Allgemeinen zu erfassen, für den kann es im Himmel und auf Erden und selbst im Abgrunde keinen Schrecken wie den geben, wenn eine Kollision aufgestellt wird, wo das Ethische zur Anfechtung wird. Und doch steht diese Kollision vor jedem, wenn nicht anders, so dadurch, daß er sich religiös zum religiösen Paradigma verhalten soll, d. h. dadurch, daß das religiöse Paradigma die Irregularität und doch das Paradigma sein soll — oder daß das religiöse Paradigma nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne ausdrückt (das Partikuläre wie z. B. sich auf Gesichte, Träume usw. berufen) und doch Paradigma sein soll . . . In der Versuchung war Abraham mit dem Ethischen nicht ungleichartig; er hätte es gut realisieren können, ward daran aber durch jenes Höhere verhindert, das, indem es sich selbst absolut betonte, die Stimme der Pflicht in Anfechtung verwandelte." (Vgl. „Unwissenschaftliche Nachschrift", Band I, 331 der Diederichs-Ausgabe, — das Kapitel: „Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur", Kierkegaards Selbstanalyse.)
Innerlichkeit, Subjektivität, Vereinsamung, Sich-nicht-verständlich-machen-können: das sind für Kierkegaard Merkmale des Glaubens. (Er selbst setzt später diesen Glauben

mit „Religiosität A", d. h. Religiosität außerhalb des Christentums gleich, es geht hier nicht um den speziellen Glauben an Christus, sondern um den Glauben überhaupt, d. h. den Glauben an ein persönliches Erlebnis, das als göttlicher Auftrag, mit jeder Pflicht inkommensurabel, ins Leben tritt.) — Das Entscheidende ist, wie Kierkegaard diesen Glauben beschreibt und worin er den Vorzug des Glaubensgefühls vor andern sehr hohen und großen Gefühlen sieht. Hier stehen nun die Stellen, die für das Wesen des Judentums so unendlich aufschlußreich sind und die, wie ich noch darlegen will, im Werk Kierkegaards selbst eigentlich ohne richtige Folge bleiben, — denn er wandte sich ja später dem radikalsten Christentum im Sinne der Diesseitsverneinung zu. Hier dagegen lebt er ganz im Banne des von Abraham herüberstrahlenden „Diesseitswunders", das wohl keiner so treu erkannt hat wie er. „Abraham glaubte und glaubte für d i e s e s Leben. Ja, wäre sein Glaube nur auf ein zukünftiges gerichtet gewesen, dann hätte er wohl leichter alles hingeworfen, um aus dieser Welt zu eilen, der er nicht angehörte. Doch ein solcher Glaube war Abrahams Glaube nicht, wenn es überhaupt solchen gibt; denn ein Glaube, der am äußersten Horizont

seinen Gegenstand ahnt, aber von ihm getrennt ist durch eine gähnende Kluft, in der die Verzweiflung ihr Spiel treibt — ein solcher Glaube ist eigentlich nicht Glaube, sondern die entfernteste Möglichkeit des Glaubens. Doch Abraham glaubte gerade für dieses Leben, er glaubte, daß er lange leben sollte im Lande, geehrt im Volke, gesegnet in seinem Geschlecht, unvergeßlich in Isaak, den er als sein teuerstes Kleinod umfaßte . . ." (Furcht und Zittern, S. 16.)

Die Folge des Glaubenswunders ist also nicht etwa, daß man in das Jenseits verwiesen wird, sondern kraft des Glaubens gewinnt man die Endlichkeit zurück; kraft des Glaubens erst, mit dem man „für dieses Leben glaubt", kann man wahrhaft leben. Hätte Abraham nicht diesen festen Glauben an Gottes Liebe gehabt, hätte er etwa resigniert und gebetet, Gott selbst möge Isaak nehmen, wenn er ihn haben wolle, so hätte er nicht etwa die ewige Seligkeit verwirkt. „Es ist meine feste Überzeugung", sagt Kierkegaard, „daß ein solcher Mensch nicht verstoßen ist, daß er selig werden kann wie alle anderen, aber in der Zeitlichkeit wird er es nicht." Daß Abraham nicht auf Isaak verzichtet hat, sieht man vor allem daraus, daß er nachher, als Gott ihm durch ein

Wunder im letzten Moment das Opfer erließ, Isaaks wieder froh werden konnte. Dieses Detail halte ich für eine besonders schöne Entdeckung Kierkegaards und sie scheint mir von unwiderleglicher Richtigkeit. „Hätte Abraham in dem Augenblick, da er sich auf des Esels Rücken setzte, zu sich selbst gesagt: ‚Nun ist Isaak verloren; ich könnte ihn ebensogut hier zu Hause opfern, als den langen Weg nach Morija machen,' so brauchte ich Abraham nicht; während ich mich nun siebenmal verbeuge vor seinem Namen und siebzigmal vor seiner Tat. Das hat er nämlich nicht gesagt, wie die Tatsache beweist, daß er froh wurde, Isaak zu empfangen, recht innig froh; daß er keiner Vorbereitung bedurfte, keiner Zeit, sich zu sammeln für die Endlichkeit und ihre Freude." — Dem Glauben geht also eine Bewegung des unendlichen Verzichtleistens voraus. „Wenn der einzelne sich selbst im Unendlichen erschöpft hat, erst dann ist der Moment gekommen, daß der Glaube hervorbrechen kann . . ." Wer in dieser unendlichen Resignation stehen bleibt, ist ein „tragischer Held", ist groß und bewunderswert, aber er ist noch nicht der „Ritter des Glaubens". Von diesem letzteren singt Kierkegaard: „Er resignierte in unendlichem Maße auf alles, und damit

ergriff er alles wieder kraft des Absurden ... Den Sprung im Leben in einen Gang zu verwandeln, dem Sublimen in dem Pedestren einen absoluten Ausdruck zu geben, das vermag jener Ritter und das ist das einzige Wunder ... Er kennt die Seligkeit der Unendlichkeit; er hat den Schmerz gefühlt, allem, dem Liebsten, was man in dieser Welt hat, zu entsagen und doch schmeckt die Endlichkeit ihm ebensogut wie dem, der nie etwas Höheres kannte ..." — „Es gehört ein rein menschlicher Mut dazu, allem Zeitlichen zu entsagen, um das Ewige zu gewinnen ...; aber es gehört ein paradoxer und demütiger Mut dazu, nun die ganze Zeitlichkeit kraft des Absurden zu ergreifen, und das ist der Mut des Glaubens. Durch den Glauben gab Abraham den Isaak nicht auf; sondern durch den Glauben gewann er ihn." — Mit diesen Tiefblicken Kierkegaards ist die Legende von bar Jochai aufgehellt. Als die beiden Lehrer aus der Höhle kamen, an der Endlichkeit verzweifelten, sie mit ihren Blicken verbrannten, — waren sie „Ritter der unendlichen Resignation" — sie wurden, um die höchste Stufe, die des Glaubens, zu erringen, nochmals auf ein Jahr in die einsame Höhle zurückverwiesen, — da gewannen sie die Endlichkeit wieder, konnten das Leben ertragen, konnten des zurück-

geschenkten Isaaks froh werden und in den irdischen Dingen „kraft des Absurden“ sich bewegen. S. bar Jochai konnte sprechen: „Mir ist ein Wunder geschehen — daher will ich eine gute Einrichtung treffen . . .“ Das ist genau die Situation Abrahams, dem das Opfermesser entfällt und der nun nicht wahnsinnig wird, nicht mit Gott rechtet, sondern ungebrochenen Gemüts den Sohn umarmt und mit ihm ins Leben zurückzuschreiten vermag. —

Das Ideal des Christentums ist das der unendlichen Resignation, das Ideal des Judentums das Diesseitswunder, die durch das Paradox zurückgewonnene Endlichkeit . . . Es ist bekannt, daß Kierkegaards weitere Entwicklung nicht in der Richtung des Diesseitswunders ging. Zwar findet sich in seinem Tagebuch eine höchst ergreifende Stelle, in der er das ganze Verhältnis zur verlorenen Braut nochmals wie in Anwendung der Abrahamlegende so zusammenfaßt: „Meine Sünde besteht darin, daß ich nicht Glauben hatte, Glauben daran, daß für Gott alles möglich ist, aber wo ist die die Grenze zwischen diesem und Gott versuchen . . . Hätte ich Glauben gehabt, so wäre ich bei ihr geblieben. Gott sei Lob und Dank, das habe ich jetzt eingesehen.“ Doch diese Stelle bleibt vereinzelt, auf die

Dauer scheint er doch nicht die Kraft gehabt zu haben, diesen Gedanken der „Schuld", in dem er vielleicht „das Diesseits zurückgewonnen" hätte, festzuhalten. Allmählich wandelt sich seine innere Haltung ins gerade Gegenteil und nicht: daß er bei ihr hätte bleiben sollen, sondern: daß er von ihr weggegangen ist, wird ihm zum Stützpunkt des Glaubens. Damit befreit er sich von der Schuld, aber zugleich schlägt alles ins Negative um, das Leben stellt sich auf Entsagung, Leiden ein. „Von Gott geliebt werden und Gott lieben heißt leiden." „Und wenn der heidnische Dichter sagt, daß die Sorge hinten auf dem Pferde sitze, so sagt der Christ: Sie sitzt vorn und was hinten ist, das vergißt man." „Leben ist natürlich das Erfreuliche, Sterben ein Schrecken. — O, aber wenn die Forderung heißt: leben wie ein Abgestorbener, ja, dann ist das Leben in diesem Leben die schrecklichste, schrecklichste Qual, aber dann ist auch wieder das Sterben selig, ja unaussprechlich selig, unbeschreiblich selig, da es heißt in sein Element kommen."

Ich werde später darlegen, wie der Glaube an Christus als den einzigen Gnadenweg notwendig zur Entwertung des Diesseits führen muß. Dieser Prozeß ist, wie das Beispiel Kierkegaards lehrt, umkehrbar. Die

aus andern Gründen eingetretene Entwertung des Diesseits schafft Raum für den Christusglauben, den man in den ersten Werken Kierkegaards vergeblich suchen würde. In diesen ersten, unter dem unmittelbaren Eindruck der unglückseligen Verlobung geschriebenen Büchern, die von allerpersönlichstem Erleben vollgesogen sind, ist kein Platz für die paulinische Fiktion einer Allerweltsgnade, ist der Gnadenweg als durchaus selbständige persönliche Angelegenheit beschrieben und Christus, der Erlöser, kaum mit einer wesentlicheren Zeile erwähnt. Um so größer ist dessen Rolle in den späteren Werken, in denen ja Kierkegaard das eigentliche allerstrengste Christentum zu erneuern unternimmt. Hier tritt immer störender eine Tendenz hervor, die ich als „Argumentation ex negativo" bezeichnen möchte. Um zu beweisen, daß er richtig handelt, rechtfertigt sich Kierkegaard (vor seinem eigenen Gewissen) damit, daß er leidet, daß er von niemandem verstanden wird, daß er einsam ist, daß er in den Augen der Welt Ärgernis erregt. Er erwägt (wie auch schon Paulus vor ihm), daß es auch möglich wäre, so und so vorzugehen, aber „wo bliebe da das Ärgernis?" Wenn er nicht überall anstößt, glaubt er nicht recht gehandelt zu haben. Nun ist es ja richtig und

tief gefühlt, daß in neunundneunzig von hundert Fällen der, welcher das Gute tut, Leiden ertragen muß und untergeht. Trotzdem darf der letzte, hundertste Fall, daß auch das Gute anerkannt werden kann, wenigstens als Möglichkeit niemals ganz außer acht bleiben, — und würde sogar das noch verwerflicher Optimismus scheinen, so ist doch über allen Zweifel sicher, daß der Satz „Alles Gute erregt Anstoß“ nicht umgekehrt werden darf in: Alles Anstoßerregende ist gut. Es darf also das Negative (Leiden, Anstoß) nicht als Argument gebraucht werden. — Das Gute ist aus sich selbst, aus seiner innern Wertigkeit, nicht aus der anstößigen Wirkung als gut zu erweisen. Das Argument ex negativo, dieses typisch christliche Inventarstück, ist das genaue Gegenteil des „Diesseitswunders“, denn es setzt voraus, daß das Diesseits als solches notwendigerweise verdammt und verwerflich ist, daß man auf keinen Fall, auch durch ein Wunder nicht die Endlichkeit gewinnen kann, und daß die höchste Frucht des Glaubens ist, dieser Welt den Rücken zu kehren und, in die höhere Ordnung aufgenommen, von der niederen nichts mehr zu wissen.

Es entsteht nun die sehr spitze, sehr schwierige Frage, wie es kommen konnte, daß Kierkegaard sein erstes Gefühl der Diesseits-

verfassung so durchaus vergaß, um in der von seinem Ausgangspunkt allerentferntesten Weltregion zu landen. Die Kompliziertheit dieser Frage wird nur erhöht, wenn man sich redlicherweise eingesteht, daß aus der Anfangsposition Kierkegaards doch auch wieder Verbindungsfäden zu seinem Ausgang nachweisbar sind, daß bei diesem unendlich feinen und überlegenen Geiste alles ineinandergreift.

Daß Kierkegaards Wandlung mit seinem Mittelpunktserlebnis, seiner Verlobung, zusammenhängt, ist leicht zu erraten. Er selbst hebt oft genug hervor, daß mit diesem Einen eben alles in seinem Leben und Schaffen zusammenhängt. — Das Entscheidende, daß Kierkegaard die auf inniger Liebe ruhende Verlobung auflöst. Als Motiv gibt er seine unheilbare Schwermut an. Die tiefsten Gründe dürften nie ermittelt werden; denn (soweit ich solche Konflikte zu beurteilen verstehe) die tiefsten Gründe sind zugleich die konkretesten, geradezu physischen Gründe, — und das Konkrete ist ja gerade das, was Kierkegaard zu verschweigen wünscht, um das er immer wieder herumdichtet und das er auch in seinem Tagebuch nicht enthüllt. „Die Erklärung, die konkretere Erklärung, welche ich in meinem Innersten verberge, die, welche eigentlich noch ge-

nauer das Schauerliche für mich enthält, die schreibe ich doch nicht nieder." — Es ist wohl eine sehr unglückliche Konjektur, wenn der Herausgeber der deutschen Kierkegaard-Ausgabe, Christoph Schrempf, als ausschlaggebendes Moment dieser Schwermut angibt, „daß Kierkegaard seiner Braut seine Vergangenheit nicht beichten konnte," dabei auf die Skizze „Möglichkeit" hinweisend, die vom Verlust der sexuellen Unschuld und von der — allerdings sehr entfernten Möglichkeit eines unehelichen Kindes handelt. Das tertium comparationis zwischen dieser novellistischen Episode und dem Haupt-Tagebuch der „Stadien auf dem Lebenswege" ist doch offenbar nur die bis zum Wahnsinn gesteigerte Unsicherheit, Angst vor der Möglichkeit irgendeines Verbrechens, — nicht aber die Materie dieses Verbrechens selbst. Wie Kierkegaard selbst an anderer Stelle es ausdrückt: „Was ist meine Strafe? Daß ich diesen möglichen Mord auf meinem Gewissen behalte . . . Was sagt mein Verstand dazu? Es sei nicht just wahrscheinlich, daß das Schlimmste eintrete. Was folgt daraus für mich? Schlechterdings nichts. Meine ethische Verpflichtung wird nicht durch eine Wahrscheinlichkeitsrechnung erschöpft; sie fordert, daß man für die äußerste Möglichkeit die Verantwortung

trage.“ — Kierkegaard durfte, aus vielen Äußerungen seiner Braut und ihrer Familie, schließen, daß die Auflösung der Verlobung ihren Tod, ihr Hinwelken bedeuten könne. Dies ist der „mögliche Mord“. Mit ihm setzt Kierkegaard die Erzählung von einem „Buchhalter“ in Parallele, der einmal im Rausch ein Bordell besucht hat und der im Alter von der Vorstellung verfolgt wird, die Vaterpflicht gegen sein Kind zu verletzen, das aus der Masse der Kopenhagener Kinder nie mehr herauszufinden ist. „Für die äußerste Möglichkeit die Verantwortung tragen“ — das ist der Vergleichspunkt, nicht ein Bordellbesuch. (Die Herausgabe und Übersetzung Kierkegaards ist ein so verdienstvolles großes Unternehmen, daß man nur ungern tadelt. Indessen reizen die Nachworte Schrempfs zum Widerspruch. Nur das ganz persönliche zum „Augenblick“ nehme ich seines tiefen Ernstes wegen aus. Es geht aber doch nicht an, einen der größten Autoren der Weltliteratur stellenweise zu „überarbeiten“, — dies getan zu haben rühmt sich Schrempf im Nachwort zu den „Stadien“. Auch mit der Art, wie Schrempf dem Stil Kierkegaards Zensuren erteilt und sein Gedankliches zu rektifizieren, d. h. zu domestizieren sucht, kann man nicht einverstanden sein. Der andere Über-

setzer der Diederichsschen Ausgabe — Gottsched — scheint wesentlich behutsamer ans Werk gegangen zu sein.) —
Abraham empfängt einen göttlichen Auftrag, der ihn, menschlich gesprochen, zum Mörder an seinem Kinde macht. Auch Kierkegaard hörte eine göttliche Stimme in seiner Brust; sie sagte ihm, daß er Gott nur in einsamer Schwermut, in Verschlossenheit dienen könne, daß es ihm unerlaubt, ja unmöglich sei, auf seinem Wege eine Gefährtin neben sich zu dulden. Indem er diesem göttlichen Befehl Genüge tat, mußte er dem geliebten Mädchen, von dem er wegging, grausames Unrecht zufügen; er machte sie auf Jahre hinaus (der Möglichkeit nach: für immer) unglücklich. Ganz abgesehen davon, daß die Auflösung der Verlobung mit dem reichen, geistvollen jungen Manne in den Augen der Welt als eine Herabsetzung des Mädchens erscheinen mußte. Wenigstens diese letztere Folgewirkung suchte Kierkegaard eifrig zu verhindern, indem er allen Schein der Schuld auf sich zu lenken bemüht war. Er versuchte sogar, sich selbst als so schuldig hinzustellen (im „Tagebuch des Verführers"), daß auch das Mädchen es glauben und den Geschmack an ihm verlieren sollte. So gedachte er ihren Schmerz zu lindern, — doch ist es fast sicher, daß

diese phantastisch angelegte und mit viel Gewissensskrupulosität durchgeführte Komödie ihren Zweck nicht erreicht hat . . . Jedenfalls warf ihn der Zweifel daran in die ärgsten Qualen und erhellte ihm die ganze Fragwürdigkeit seiner Situation. Als Stachel bleibt fortan in seinem Denken: daß der göttliche Auftrag, der an den einzelnen ergeht, etwas direkt gegen die Pflicht, gegen die Allgemeinheit menschlichen Seins Verstoßendes, ein Verbrechen verlangen kann. Woher Sicherheit nehmen? Ist nicht am Ende der göttliche Auftrag, der die Pflicht auflockert, nur teuflisches Blendwerk, Maske einer niederen menschlichen Lust? Maske des Egoismus? Dann wäre alles Lüge, alles verloren.

Kierkegaard muß sich vor allem gegen diese Möglichkeit sichern und so entsteht sein merkwürdiges System, in dem der göttliche Auftrag (oder auch „die Kategorie des Einzelnen") durch die negativen Merkmale ausgezeichnet ist, daß er sich gegen die Pflicht, aber zugleich auch gegen den (egoistischen) Trieb richtet. (Hier die Wurzel des späteren Arguments ex negativo.)

Um die Unterscheidungen völlig zu fundieren, errichtet Kierkegaard einen gewaltigen Unterbau, sein Buch „Entweder — Oder". Hier führt er den Kampf zwischen

Ästhetik und Ethik. Wobei Ethik natürlich das Allgemeingültige, Pflichtmäßige bedeutet, während er unter Ästhetik Subjektivität versteht, und zwar: Subjektivität des Genusses, Sinnlichkeit, Mannigfaltigkeit, Verstecktheit, Vereinzelung, Einbildung ohne reale Existenz.

In diesem Kampfe siegt das Allgemeine, die Pflicht über den Trieb, der Verteidiger der glücklichen Ehe über den liebenden Illusionisten.

Doch diesem Allgemeinen setzt sich nun (in den folgenden Schriften Kierkegaards) das Religiöse entgegen. Es ist wiederum Subjektivität, Innerlichkeit wie das längstüberwundene Ästhetische, — aber es ist Subjektivität von realer Existenz, es ist das Allerrealste, was es gibt, es ist Wahrheit, Gottesgnade. Die Gnade widersetzt sich dem Allgemeingültigen (Pflicht), denn sie ist nur dem einzelnen in seiner verschwiegensten Einsamkeit verständlich, völlig individuell, — nur sich selbst, keinem andern Menschen kann er davon Rechenschaft geben, ob die Stimme in seinem Innern wirklich göttlicher Auftrag ist oder nicht, — die Gnade ist aber durch ihre wesentlich höhere Ordnung in der Realität auch vor dem Trieb (Neigung, Ästhetik) ausgezeichnet. So stellt sich nach Kierkegaard die Gnade dar als Gegensatz zu

Pflicht und zu Trieb, als Abwesenheit dieser beiden, — während sie nach meiner Ansicht gerade durch das wunderbare Zusammenfallen von Trieb und Pflicht charakterisiert ist.

Freilich muß hier daran erinnert werden, daß auch nach meiner Ansicht nicht jedes Beisammensein von Trieb und Pflicht den Menschen auf die „dritte Ebene des Guten" emporhebt. Eine solche Vereinigung kann Zufall bleiben und im religiösen Sinne ohne Wirkung; denn die übernatürliche Gnade, die den Menschen überkommt, ist jedenfalls völlig frei, findet in der niederen Kausalordnung keine zureichende Stütze, kann daher aus dem ihr vorangegangenen Zustand auf keine Weise bündig abgeleitet, begründet werden. (Dies erkannt und unzweideutig mit allem Nachdruck gegen pelagianische und andere Häresien verteidigt zu haben, ist meiner Ansicht nach das größte, wo nicht das einzige große Verdienst der Kirche.) Meine Definition der Gnade als Zusammengehen von Trieb und Pflicht darf also nicht als Erklärung der Gnade verstanden werden, sondern will nur ihre Folgenwirkung beschreiben. Gnade ist natürlich weder Trieb noch sittliche Pflicht noch ihr Beisammensein, sondern stets ein neues, drittes, übernatürliches Element, — aber

als Begleiterscheinung und zwar als solche, die nur in der Gnade möglich ist, nicht im kreatürlichen Zustande des Menschen, wird die Aufhebung der „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen", die Vereinigung von Trieb und Pflicht charakteristisch. Dies ist überdies nicht nur jüdische Grundansicht, sondern entspricht auch einer schönen Definition des Augustinus, der die Gnade als göttlichen Beistand bezeichnet, „verbunden mit Natur und äußerer Lehre durch den Anhauch der brennendsten lichtreichsten Liebe" (adjutorium bene agendi adjunctum naturae atque doctrinae per inspirationem flagrantissimae et luminosissimae caritatis — wobei natura dem Trieb, doctrina der Pflicht entspricht.) Ist nun Gnade stets an diese Begleiterscheinung gebunden? Oder wäre es auch einmal möglich, daß die Gnade aus dem Niveau von Trieb oder Pflicht nicht durch die Verknüpfung dieser beiden, sondern dadurch emporragte, daß sie von beiden nichts enthält und auf diese Art von ihnen distanziert ist? Wer wollte es wagen, auf diesem Gebiet, wo alles auf persönliches Erleben ankommt, wo jedes Gesetz, jede vorausschauende Klugheit versagt, Entscheidungen zu fällen! Da die Gnade stets frei, „unverdient" ist, kann auch eine solche Möglichkeit nicht von vornherein ausge-

schlossen werden. Bleibt nur die Frage, ob sie im konkreten Fall Kierkegaards zur Realität geworden ist.

Kierkegaards Polemik ist jedenfalls dort siegreich, wo er beweist, daß weder die Pflicht allein noch der Trieb allein zur Konstitution der Gnade, des göttlichen Auftrages genügen. Was den Trieb anlangt, so weist Kierkegaard darauf hin (sehr im Gegensatz zu Luthers „Peccandum est“), daß die „ordinäre Gesellschaft“ der Triebe, Gefühle, Stimmungen usw. nichts mit dem Glauben zu tun hat, dem „eine Bewegung der Unendlichkeit“ vorangehen muß und der dann erst, hinter der vollständigen Resignation, kraft des Absurden sich in den Genuß der Diesseitsfreude setzt. In diesem Sinne betont er auch, daß seine Ansicht, die im letzten Grunde von Gott aus gesehen auf eine Freiheit des Individuums vom allgemeinen Sittengesetz, auf (scheinbare) Unverantwortlichkeit hinausläuft, „zum Fallstrick für die Schwachen“ werden könnte. Solche Mißdeutung weist er zurück, indem er bemerkt: „Legt man das ganze Gewicht auf den Glauben (wohin es gehört), so glaube ich schon, ohne Gefahr von Abraham reden zu dürfen. Denn unsere Zeit extravagiert kaum hinsichtlich des Glaubens und nur durch den Glauben gelangt man zur Ähnlichkeit mit

Abraham, nicht durch den Mord." — Ebensowenig läßt Kierkegaard einen Zweifel daran aufkommen, daß die Idee unbedingter Pflichterfüllung allein nicht mit Glaubensgnade zu verwechseln ist. Dieser Scheidung widmet er den größten Teil seiner Arbeit. Er stellt die Kategorie des tragischen Helden auf, von der er mit der größten Erschütterung spricht (auch hier im Gegensatz zur neuchristlichen Richtung, die Pflichterfüllung etwa mit Philisterium, Bürgerhaftigkeit gleichgesetzt, — die sich anmaßt, sofort den Sprung in die Gnade zu tun, ohne von den Schauern der nächstniederen Stufe, der schmerzlichen Einfügung ins Allgemeine, eine Ahnung zu haben). Kierkegaard also ehrt den Agamemnon, der um des allgemeinen Wohles willen öffentlich die Tochter opfert; aber er weist ihm doch eine Stelle tief unter Abraham an, der in seiner Einsamkeit einem irrationalen göttlichen Auftrag gegenübersteht, der sich niemandem verständlich machen, der sich nicht im allgemeinen ausdrücken kann, und der daher nur den Weg in den Glauben oder die Auflehnung gegen Gott hat.
Daß also Gnade mit Trieb allein oder mit Pflicht allein nicht identisch ist, glauben wir mit Kierkegaard. Daß aber auch beide zugleich ihr fernbleiben müssen? . . . Selt-

sam ist es, wie Kierkegaard-Abraham mit besonderem Eifer seine Situation, deren Pflichtwidrigkeit er zugibt, von einer Situation zu unterscheiden sucht, deren Pflichtwidrigkeit durch kreatürliche Lust entstanden sein könnte. Er verteidigt sich gleichsam vor dem inneren Ankläger, deckt sich durch den Schmerz, den er sich mit seinem Entschluß bereitet; denn erst durch diesen Schmerz wird bewiesen, daß die Aufhebung des Allgemeingültigen, die Pflichtverletzung nicht aus Egoismus, nicht um gemeiner Vorteile willen geschehen ist, sondern um Gottes willen. Gelingt der Beweis nicht, so ist Abraham ein Mörder, Kierkegaard ein Mädchenverführer (im geistigen Sinne des Wortes). Die Situation ist also die: Aufhebung der Pflicht kann nach zwei Seiten hin erfolgen, nach unten hin, wenn das Sittliche um des Triebes willen vernachlässigt wird, nach oben hin, wenn man es zugunsten des ewigen Seelenheiles suspendiert. Nur der einzelne kann vor seinem Gewissen entscheiden, ob er aus dem erhabensten oder aus dem gemeinsten Motiv dem Allgemein-Sittlichen ins Gesicht geschlagen hat. Der Tat als solcher sieht man es nicht an. Gerade der Umstand, daß die Entscheidung ohne jede mögliche Kontrolle der Außenwelt, ja ohne Verständigungsmöglich-

keit mit ihr vor sich geht, wird von Kierkegaard immer wieder als besondere Schrecknis, als furchtbarer Schmerz hervorgehoben. „Jegliche nähere Auseinandersetzung darüber, was man unter Isaak zu verstehen hat, kann der einzelne immerfort nur sich selbst geben.“ — Der einzelne entscheidet sich gegen seinen Trieb und hat nicht einmal die Beruhigung, daß er es um der Allgemeinheit willen tut; er tut es doch wieder nur in einem höheren Sinne um seinetwillen, um seines metaphysischen Ich, um Gottes willen. Um so wichtiger also ist es, daß er vor sich selbst nicht den geringsten Zweifel hege, daß er überzeugt sei, nicht seinem physischen Ich nachgegeben, ja ihm Schmerzen zugefügt zu haben. Dieser Schmerz, dieses Argument ex negativo, ist zur Deckung der Pflichtwidrigkeit unbedingt notwendig — und so begreift man sehr aufrichtige Äußerungen Kierkegaards in seinem Tagebuche wie die folgende: „Jetzt, in diesem Augenblick, fühle ich recht, welche Seligkeit und welcher Trost es für mich ist, daß ich mit Gott weiß, daß ich sie leidend verließ, daß dies gerade ein Leiden war. Wie mir das Kräfte gibt! Sicher, hätte ich sie aus Eigenliebe verlassen und um nach dem Glänzenden zu greifen: dann wäre mein Leben die gewisse Verzweiflung. Nun bin ich

so ruhig; gerade da, wo ich im entgegengesetzten Falle sagen würde: Nun habe ich verloren, da sage ich jetzt: Nun habe ich gesiegt."
Solche Ausbrüche müssen mißtrauisch machen. Es macht mich immer mißtrauisch, wenn jemand sein Leiden als Argument vorbringt. Denn man kann ja nie wissen, wieviel Lust in einem so bis auf den Grund gewerteten und durchdachten Leid verborgen ist. Nur stumpfes Leiden ist Leiden durch und durch, ohne Abzug. — Genauer: Kierkegaards Urteil mußte es verborgen bleiben, ob nicht noch tieferliegende, verdrängte Triebe seine angeblich gegen den Trieb gefällte Entscheidung mitbedingt haben. Hier beginnt erst recht eigentlich „Furcht und Zittern!" — Einige merkwürdige Indizien liegen ja vor. Kierkegaard gesteht einmal, daß er nur auf Abstand lieben konnte. Hat er sich nicht künstlich diesen Abstand geschaffen? (Es verdirbt die Gnade, wenn man seine eigenen Hände dabei im Spiel hat, — um dieses eben war die Dantesche Gnade reiner.) Darauf deutet eine seltsame Tagebuchstelle, die der vorhin zitierten immerhin widerspricht: „Aber selbst sofern ich, als der, der ich leider war, sagen mußte, daß ich im Unglück ohne sie glücklicher werden könnte als

mit ihr: sie hatte mich gerührt und ich hätte gerne, mehr als gerne alles getan.“ Eine andere Tagebuchstelle zeichnet den besonderen Charakter seiner Liebe: „Ich habe sie vielleicht nie so im erotischen Sinne geliebt als ich dagegen mit Wahrheit sagen kann, daß das liebenswürdige Kind mich im schönsten Sinne gerührt hat.“ Man beachte nun hiezu, wie intensiv sich die kleinen dichterischen Episoden in den „Stadien“ mit dem Thema „Sohn gegen Vater“ („Vaterkomplex“) beschäftigen, z. B. „Die stille Verzweiflung“, „Salomos Traum,“ „Periander“. Namentlich „Periander“ ist eine grauenvolle Darstellung des unversöhnlichen Hasses zwischen Vater und Sohn, alle Merkmale tragend, die zur Psychoanalyse (nach Freud) herausfordern. Den Schluß der Novelle empfindet man geradezu als Symbol einer „gewaltsamen Verdrängung“. „Er wollte sterben; und er fürchtete doch, daß ihn nach seinem Tode Schmach treffe. Da fand seine Weisheit einen sinnreichen Ausweg aus dem Leben. Er ließ zwei junge Menschen kommen und zeigte ihnen einen verborgenen Gang. Darauf befahl er ihnen die nächste Nacht sich dahin zu begeben und den ersten Menschen zu töten, der ihnen begegne, und den Getöteten sofort zu begraben. Als diese fort waren, ließ

er vier andere kommen und befahl ihnen dasselbe: in dem Gang zu warten, und wenn ihnen zwei junge Menschen begegneten, diese zu töten und die Getöteten sofort zu begraben. Darauf ließ er die doppelte Anzahl kommen und befahl ihnen dasselbe: die vier zu töten, die ihnen begegnen würden, und sie sofort auf der Stelle zu begraben, wo sie sie niedergehauen hätten. So kam Periander selbst zu der bestimmten Stunde und wurde getötet." — — Hier wird man zu der Vermutung gebracht, daß Kierkegaard den Verzicht auf seine Braut im Unterbewußtsein als „Selbstbestrafung", als Sühne dem toten Vater gegenüber empfand, als Sühne für verdrängte böse Gedanken gegen den Vater, den er übrigens mit außergewöhnlicher Verehrung geliebt hat. Ähnliche Erscheinungen sind den Psychoanalytikern als „Überkompensation" bekannt. Hierzu vergleiche man die merkwürdige überschwengliche Widmung an den Vater (Bd. VII, 303) und das seltsame, aus Verehrung und wilder Auflehnung gemischte Verhältnis zu Bischof Mynster, „meine schwermütige Anhänglichkeit an den Seelsorger meines verstorbenen Vaters". (Ferner Tagebuch vom 9. Juli 1838 und zahlreiche andere Stellen.) — So mögen (außer der religiösen Berufung, die unabhängig hievon ihren Wert behält

und die man durchaus, durchaus nicht ins Psychologische reduzieren darf) doch auch zu mindest unterbewußt gegen Kierkegaards Heirat sehr triebhaft bedingte Motive mitgesprochen haben, wie sie in ihrer zauberhaften Macht Franz Kafkas Erzählung „Das Urteil" andeutet. „Ich fege sie (die Braut) dir von der Seite weg, du weißt nicht wie!" ruft bei Kafka die Erscheinung des zürnenden Vaters dem Sohn zu. — Dabei sind all die gröberen, d. h. bewußteren Gründe, die Kierkegaard selbst anführt, zum Teil verwirft, zum Teil aber immer wieder fortspinnt, so z. B. daß er aus „ästhetischen" Gründen, um dichterischer Phantasien willen die Braut verlassen habe, gar nicht in Rechnung gezogen.

Kierkegaard selbst stellt seine Situation als puren Schmerz dar. Aber wenn er so fest überzeugt war oder wenigstens allmählich überzeugt wurde, daß er nicht aus Triebmotiven gehandelt hat, sondern ausschließlich unter göttlicher Eingebung, so liegt darin doch viel Linderung, viel Sicherheit. Um diese Sicherheit zu bewahren, mußte er dann allerdings, einmal in diese Bahn gebracht, im Triebhaften ständig den strikten Gegensatz zum Göttlichen sehen, — und so mußte er, der vom Diesseitswunder ausgegangen war, . . . sich auf die Diesseits-

verneinung festlegen. In seinen späteren Schriften finden sich sogar gröbliche Mißdeutungen des Judentums von der typisch christlichen Einstellung her (so wenn er im Tagebuch die Ideen der ins Heidnisch-Nationale spielenden Grundtvigianer mit dem Judentum vergleicht). Von Anfang an aber schien gerade er prädisponiert wie kein anderer sonst, das Judentum zu verstehen. Einen teuern Preis hat Kierkegaard für seine Gewissensruhe, seine innere Sicherheit gezahlt: die prinzipielle Ablehnung aller Diesseitsmöglichkeiten. Gott mußte von den Trieben distanziert werden, damit die Pflichtverletzung durchaus göttlichen Ursprungs, nicht etwa auch Triebbejahung sei. Das „Diesseitswunder" als nachträgliche Rechtfertigung der Triebe im Angesicht Gottes hätte diese klare Abgrenzung irritiert. So wurde für Kierkegaard die Kluft zwischen Gott und dem natürlichen Sein immer gewaltiger. Hätte er nicht hierin Sicherheit gesucht und gefunden, so wäre es allerdings möglich gewesen, daß ein noch viel schmerzensreicherer Zweifel sich seiner bemächtigt hätte: wie wenn der göttliche Auftrag geradezu mit dem sinnlichen Trieb parallel läuft und nun beide gegen die Pflicht? Wenn man die Pflichtverletzung nicht damit entschuldigen kann, daß sie zugleich Trieb-

verletzung ist, daß sie sehr wehe tut, — nein, wenn sie gleichzeitig wohltut, Wollust ist, Diesseitssinnlichkeit aufblühen läßt und dennoch, dennoch als von Gott geboten empfunden wird? Es ist die furchtbare Situation, in der André Gide seinen König David die erschütternden Worte ausrufen läßt: „Jetzt aber, Joab, frage ich Gott: was soll der Mensch tun, wenn hinter jeder seiner Begierden Gott sich verbirgt" („Bathseba"). — Wäre es denn nicht möglich, daß Gott nicht etwa einem Abraham, der seinen Sohn liebt, den Auftrag erteilt, diesen Sohn zu töten, sondern einem Abraham, der seinen Sohn haßt, der sich auch schon vorher (ohne göttliches Geheiß) des Lästigen gern entledigt hätte, — o Entsetzen, wenn er nun seinen früheren gemeinen kreatürlichen Haß zugleich mit dem übernatürlichen Auftrag fühlt, zugleich und doch beide wohl unterschieden nebeneinander und dennoch — gleichlautend beide! Oder ein anderer Fall: jemand liebt mit allen sinnlichen und natürlich-geistigen Kräften eine Frau, die Frau seines besten Freundes, der ihrer ebenso bedarf wie der Liebende selbst, dessen metaphysisches Ich an der Festigkeit ihres Leibes haftet. Er weiß nun, daß er im Leben mit dieser Frau ein Reinerer, Besserer werden könnte, — aber diese

Reinheit, zu der ihn göttlicher Auftrag weist, widerspricht aller Freundes- und Menschenpflicht, dem „Allgemeinen", und sie ist fatalerweise gleichlaufend mit seinem ganz animalischen Gattungstrieb. Folgt er also dem Auftrag nicht, so hat er Gott verraten, kann niemals ganz und einheitlich werden, — und folgt er ihm, so bleibt der ewige Verdacht, daß er nicht Gott gefolgt ist, sondern seinem Fleisch! . . . (So etwa ist die Situation des Dr. Askonas in meinem Roman „Das große Wagnis" zu beurteilen.) — Man sieht: dieser eigentlich tragischen Situation ist Kierkegaard (der C h r i s t Kierkegaard) durch seine Flucht in die Diesseitsverneinung entgangen. Und sie ist um vieles verzweifelter als das, was er sich eingestanden hat. Daß er die ethische Pflicht verletzt hatte, wußte er. Daraus aber, daß er sich g e g e n seine Neigung entschieden zu haben glaubte und daß er der diametralen Gegensätzlichkeit von Triebhaftem und Gott sicher war, schöpfte er die unmittelbare Gewißheit, daß er sich für Gott entschieden hatte. Fiel diese Gegensätzlichkeit, konnte Gott und Trieb auch nur einmal parallel gehen, so half ihm aller Schmerz, alle gegen seinen Trieb aufgewendete Energie, an der er nicht zweifelte, gar nichts. Denn dieses Trieb-Nein war dann nicht unbedingt Richtung auf Gott, die

Pflichtverletzung fiel dann wieder schwerer in die Wagschale. So war tatsächlich dieses Trieb-Nein und in Konsequenz radikalste Diesseitsverneinung, Christentum sein einziger Ausweg. In diesem Sinne besaß er auch die Gnade: als Gewißheit des göttlichen Auftrags. Subjektiv war diese Gewißheit vorhanden, die hier vorgebrachte objektive Skepsis ist daneben völlig bedeutungslos. Zugleich sieht man aber, welchen durchaus individuellen Charakter die Gnadenzuteilung trägt. Daß Innerlichkeit, Subjektivität die ganze Wahrheit ausmacht, bildet denn auch einen von Kierkegaards Hauptgrundsätzen. Von diesem Punkte aus werde ich später seinen Christusglauben zu analysieren versuchen.

Noch für ein anderes bleibt der Fall Kierkegaards denkwürdig, dieser Fall, in dem die Schechinah, der Glanz des Diesseitswunders, vorübergehend auftaucht, dann aber in bleigrauen Fluten weggeschwemmt wird und in Schmerzen ohne Maß. Er sagt ein Wort über die außerordentliche Seltenheit des Diesseitswunders. Und so möchte ich es auch verstanden wissen. Könnte ich glauben, daß Leute, die sich's einfach gut gehen lassen und stählernen Magens die Konflikte des Lebens hinunterschlucken, — daß diese simpel standfesten Leute sich einmal auf das „Dies-

seitswunder" und dieses Buch berufen würden, indem sie die hier dargestellte jüdische Lehre zur Bemäntelung ihres skrupellosen Diesseitsappetits profanieren, — so wünschte ich lieber, das Buch nicht geschrieben zu haben. Solche Leute sind weder Juden noch Christen, sondern einfach Heiden. Die Gefahr liegt auf der Hand: da zum Schluß „kraft des Absurden" doch wieder die Geschäfte des Diesseits verrichtet werden, könnte jeder, der die Geschäfte des Diesseits verrichtet, sich darauf berufen, daß er es kraft des Absurden tue. — Die „unendliche Resignation" Kierkegaards darf aber keine Phrase sein. Tausendmal edler, in ihr zu scheitern, wie es Kierkegaard selbst, wie es Flaubert erging, als sie überhaupt nicht durchkostet zu haben und Gottes Namen zu entheiligen, indem man dort, wo es mit natürlichen Stücken zugeht, ein Wunder ausruft. — Nur sechsunddreißig Gerechte gibt es, nach der jüdischen Legende, in jedem Zeitalter. Niemand kennt diese „Lamed-Wufniks" und doch steht insgeheim auf ihnen die Welt. Erfährt man von einem Menschen, daß er zu diesen Sechsunddreißig gehört, so stirbt er sofort. — So exklusiv ist der ahnungsvolle Volksglaube. Daß nun aber „auf ihnen die Welt steht", ist doch ein tröstlicher Zug der an sich traurigen

Betrachtung. Mit andern Worten: obwohl die Gnade, die das Leben in seiner uns sichtbaren Form segnet und bejaht, so außerordentlich selten und verborgen ist, fällt doch schon ihre bloße Möglichkeit wie verklärendes Licht auf das Leben und seinen Sinn, — und wenn wir uns auch nicht einbilden dürfen, daß wir richtig leben und lieben, wenn wir auch gewiß weder in der Resignation noch in der guten Tat weit genug gehen, so wissen wir doch, daß dies nicht am Leben liegt, sondern an uns, an uns! Unser diesseitiges Leben ist nicht, wie das Christentum glaubt, in sich selbst widerspruchsvoll und prinzipiell unselig. Vielmehr darf gewartet werden und gehofft.